

# الأمّاح في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى غير الأصول للقاضي البضاوي المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥ هـ

ولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٦ هـ

بتحقيق وتعليق

الدكتور شعبان محمد السماعيل

مدرس قسم اللغة العربية - والدراسات الإسلامية

كلية التربية بالبيشة بنوة

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

هسين محمد امبابي وأخوه محمد

٩٨ - عن الصادقية - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناسـر

## بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال الشيخ الإمام العالم العلامة القدوة المحقق الحافظ شيخ الإسلام ، بقية العلماء الأعلام ، قدوة الأئمة ، آخر المجتهدين ، حجة الله على العالمين ، سيدنا ومولانا قاضى القضاة تقي الدين أبو الحسن على بن عبد الكافي بن علي بن علي بن تمام بن سوار بن سوار بن مسوار الأنصاري . الحزرجي الشافعي نصر الله وجهه قاضى القضاة بالشمس المحروس .

قال رحمه الله تعالى : الحمد لله الذى أسس ببيان دينه على أثبت قواعد ، وأعلى أعلام ماته ، خفضت لها أعناق كل جاحد ، وأحكم أصول شريعته فأعيا تفريعها كل معاند ، ورفع قدر علمائها فعد كل واحد منهم بألف ، كما عد ألف من غيرهم بواحد ، أحده على نعمته التى عمت كل صادر ووارد ، واعترف بالعجز عن شكره ولا يبلغ معشار عشره حمد كل حامد ، وأستغفره استغفار عبد في بحر الذنوب راكد ، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه ، قد أحاطت به الشدائد ، وتعد له عدوه بالمرصاد ، وسولت له نفسه بالمكائد ، وغلب عليه هواه الفاسد ، وبأدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، وأنت أنت الإله الواحد ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له توحيداً أنا له في صميم القلب واجد ، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد ، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والمحامد ، وأنزهه عن كل مالا يليق بحاله ، وأقدس له عن ضر التشبيه والتعطيل ما تكنه القلوب من العقائد ، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزى فيه وله ولا والد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذى قدره على جميع الخلائق صاعداً ، وشرفه بين البرية ناهداً ، المصطفى من خير القبائل الأماجد ، والمجتبى من خين البطون الأقارب والأباعد ، المبرأ في نسبه وذاته عن كل شين يتعلق به جاسد ، المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد ، والمبعوث إلى كل إنسى وجنى ، والمنقذ لهم من ربة الشيطان المارد ، الهادى إلى سبيل الرشاد ولولاه لم يكن أحد منا براشد .

صلى الله عليه وسلم ما سجد لله ساجد ودام في الجنان خالد ، ورضى الله عن أصحابه الذين كل منهم في الله جاهد مجاهد ، وحامى حوزة الدين من كل مارق في الدين مجالد ، الذين قاموا بجلالة نبيه في جميع المعاهد ، وشيدوا أركان دينه وحفظوا شرائعه في جميع المصادر والموارد ، وقاموا بأعباء المسئلة الخفيفة وذبوا عنها كل زائد ، وحروا حماها عن الشبهات ووقفوا عند حدودها تحصيلاً للصالح ودرأً للفساد ، رضى الله عنهم أجمعين ، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصحابة والتابعين ، في تمديد القواعد ، واستخراج الفوائد ، وضبط الأصول الشوارد ، وتبيين الأدلة والمقاصد ، والتوسع في علوم القرآن التي يتيه في بحارها كل عالم ناقد ، ومعرفة السنة ، ولا يخطئ - ببعضها إلا من هو أسعد الليل مكايد .

وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من جاهد وجاهد وكدودأب ونصب واجتهد ، والله لسعيه شاهد ، وكان من أعظمهم منة على من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعى رضى الله عنه فإن له أجل العوائد لجمعه بين الحديث والفقه ، وكان غيره يقتصر منهما على واحد ولبنانية كلامه على أصول هو أول من صنفها لما سأله ابن مهدي ، فصنف له الرسالة وكُم فيها من الفوائد ، فهو أول من صنف في أصول الفقه لا يترى في ذلك إلا معاند (١) .

(١) من المسلم به أن أصول الفقه باعتباره قواعد ونظريات وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة بوجه عام ، نشأ في عصر الصحابة - رضى الله عنهم - حيث كان مصاحباً للفقه ، فإن من الصحابة من كان يتصدر للفتيا والقضاء بين الناس ، كعمر ابن الخطاب ، وابن مسعود ، وعلى بن أبي طالب وغيرهم ، وكانوا على دراية تامة بقواعد اللغة العربية ، التي نزل بها القرآن الكريم ، وبأسباب النزول ، وبالناسخ والمنسوخ . والمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، وسائر المباحث التي تكفل بيانها علم أصول الفقه ، فيما بعد . وهكذا كان لكل إمام من الأئمة المجتهدين قواعد وأصوله التي يسير عليها في اجتهاده ، إلا أنه كان هناك خلاف حاد بين اتجاه أهل الحديث بالحجاز ، وأهل الرأي بالعراق ، حتى أخذ كل فريق في الطعن على طريقة الفريق الآخر ، فأهل الرأي يعيرون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر ، كما أن أهل الحديث يعيرون على أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين .



## فائدة علم الأصول

وإن علم أصول الفقه وهو من أعظم العلوم ثلاثة أصناف : عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم والطب ، ولغوية كعلم اللغة والنحو والتصريف والعروض والقوافي والبيان . وشرعية وهي علوم القرآن والسنة وتوابعهما .

ولا ريب في أن الشريعة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد ، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح ، وأنفعها معرفة الأحكام التي تجب للعبود على العابد . ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجردة تستفرغ جوامع الذهن ، ولا ينشرح الصدر له لعدم أخذه بالدليل ، وأين سماع الخبر من المشاهد ، وأين أجر من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه أنها واجبة أو سنة ، من الذي يأتي بها وقد تلج

---

وظهر المتعصبون لكل الفريقين ، فالتسع الخلاف واحتدم النزاع ، حتى قبيض الله لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي ، وبين القواعد والقوانين التي يحتكم إليها الجميع ، وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه - بعد أن كتب له الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة ١٩٨ هـ . وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز ، أرسل إلى الإمام الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، ويان التامس والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » .

قال علي بن المديني : قلت لمحمد بن إدريس : أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه ، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك ، قال : فأجابته الشافعي . وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج التتال الحواري ، ثم البغدادي ويسبب ذلك سمي التتال .

وعلى ذلك يتبين عدم صحة ما ينقله بعض العلماء من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في التأليف في علم الأصول ، كالإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين ، المتوفى سنة ١١٤ هـ . وكالإمامين أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم . فإن هذا من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها

صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه ، تالله إن أجر هذا الزائد ، وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد ، ولا يكمل فيه إلا الواحد بعد الواحد ، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من تغفل بأصل الفقه ، وكرع من مناهله الصافية بكل الموارد ، وسبح في بحره ودرى من الآله ، وبات يعمل به وطرفه ساجد ، وإن لم أزل منذ نشأت محباً في هذا العلم مولعاً بالبحث فيه مع كل رائد .

وقد أكثر الناس من التصنيف فيه ، فكم من تصنيف فيه منسوط ومختصر وناقص وزائد . ومن أحسن مختصراته ( كتاب المنهاج في الوصول إلى علم الأصول ) الذى صنفه القاضى الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد اليبضاوى رحمه الله . فلقد أحسن فيه للمافد ، وقد قرىء على مرات كثيرة من جماعات حتى سمعت أقرأه من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته فلم أقنع من واحد . وفى هذا الوقت شرع فى الاشتغال به ولدى أبو حامد (١) أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو

---

الائمة ، والى سبى أن أشرنا إليها ، وأنها كانت موجودة حتى فى عصر الصحابة رضى الله عنه .

فالتحق أن أول من ألف فى ذلك كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الإمام الشافعى رضى الله عنه ، كما قال الإمام السبكي وكما هو المتفق عليه بين الأئمة .

راجع : الخطيب البغدادى ٢ / ٦٤ - ٦٥ ، معجم الأدباء ٦ / ٧٨٨ ، رسالة الإمام الشافعى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر من ٩٦ ، ٤١٨ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٩٠٧ ، مناقب الإمام الشافعى للرازى ج ٢١ . الفهرست لابن النديم ج ٢٨٦ ، الشيعة وفتون الإسلام ص ٥٦٥ ، عقيدة أهل الشيعة فى الإمام الصادق ص ٢٩٢ ، الشافعى للشيخ أبى زهرة ص ١٧٩ ، أصول الفقه - نشأته وتطوره - للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٢٣ - ٣٥ .

(١) هو : بهاء الدين أبو حامد : أحمد بن على السبكي ، كان صاحب يد طولى فى علوم اللسان العربى ، والمعاني . والبيان ، وأسند إليه إفتاء دار العدل ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابه جامع ابن طولون . توفى سنة ٧٧٣ هـ .

بقاصده وزاحده مما ليس في حسابه كل خير ، إنه الكريم الماجد . فأحييت أن أضع  
له شرحاً لينتفع هو وغيره به إن شاء الله .

وعسى دعوة من أخ في الله تنفعني وأنا في القبر راقداً . وسميته : ( الإيهاج في  
شرح المنهاج ) وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة :

تردد العين إيهاجاً إذا سمرت ومخرج العين فيها حين يلتفت

وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن عبد الكريم سبط زيادة في  
في سنة سبع وسبعمائة عن عيسى بن عبد العزيز بن عيسى ، قال أخبرنا السلفي ،  
قال أخبرنا جعفر المراج ، قال أخبرنا الحسن بن علي الجوهري ، قال قرأت على  
أبي الحسن علي بن عيسى الرمانى ، قال سمعت ديوان ذي الرمة على أبي بكر بن دريد  
عن أبي حاتم عن الأصمعي ، عن أبي عمرو بن العلاء عن ذي الرمة واسمه غيلان  
ابن عقبة العدوي .

فإن قلت : قد عظم أصول الفقه وهل هو إلا نبذ جمعت من  
علوم متفرقة ، نبذة من النحو ، وهى الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها  
الفقيه ، والكلام في الاستفتاء ، وما أشبه ذلك ، ونبذة من علم الكلام ، وهى  
الكلام في الحسن والقبيح ، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه ، وبعض الكلام  
في النسخ وأفعاله ونحو ذلك ، ونبذة من اللغة وهى : الكلام في معنى الأمر  
والنهي ، وصيغ العموم ، والمجمل والامين ، والمطلق والمقيد ، وما أشبه ذلك ،  
ونبذة من علم الحديث وهى الكلام في الأخبار . والعارف بهذه العلوم لا يحتاج  
إلى أصول الفقه في الإحاطة بها ، ولم يبق من أصوار الفقه إلا الكلام في الإجماع  
وهو من أصول الدين أيضاً ، وبعض الكلام في التماس والتعارض مما يستعمل به  
الفقيه فصارت قاعدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي يفرد به ما كان  
إلا شيئاً يسيراً .

قلت : ليس كذلك ، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب  
لم يصل إليها الحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه  
متشعب ، فكأنب اللغة تضبط الالفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي  
تحتاج إلى علم الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي . مثاله : ودلالة صيغة  
« افعل » على الوجوب « ولا تفعل » على التحريم وكون كل وإخوانها للعموم ،  
يؤيد ما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة لو فحشت كتب اللغة لم تجد فيها شعاعاً

في ذلك ولا تعرضاً لما ذكره الأصوارون ، وكذلك كتب النحوي لو طلبت معنى الاستثناء ، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم ، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب ، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو ، فهذا ونحوه مما تكمل به أصول الفقه ، ولا ينكر أن له استمداداً من تلك العلوم . ولكن تلك الأشياء التي استمدتها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض ، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه بما لا يوجد إلا فيه ، ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتفت به .

فإن قلت : قد كانت العلية في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين ، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه ، فكيف تجعله شرطاً في الاجتهاد ؟

قلت : الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به يطابعهم كما كانوا عارفين النحو بطابعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه ، فكانت ألسنتهم قوية ، وأذهانهم مستقيمة ، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد ، لأنهم أهل الذي يؤخذ عنهم ، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو .

## شروط المجتهد

واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء :

( أحدها ) التأليف في العلوم التي يتهدب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص ، فإذا ذلك يتق بهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي ، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها والذي تشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم . وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم وقد بخطيء وقد يصيب .

( الثاني ) الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق .

( الثالث ) أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة

يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به ، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا مثل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها ، وإن لم يصرح له به ، لكن بمعرفة بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية ، فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد ، ولا يشترط العلم بأحوال الرواة من حيث هو ، فإن الصحابة كانوا مجتهدين ولم يحتاجوا إلى ذلك وإنما الذين بعدهم يحتاجون إلى ذلك في إيقاع الاجتهاد لا في حصول الصفة لهم ، وذلك العلم بمواقع الإجماع والاختلاف ، وكان محل الكلام على هذا في أواخر الكتاب ولكننا تعجلناه هنا (١) .

ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكل الناس في هذه الأشياء الثلاثة ، أما الأول ، فبطباعتهم ، وأما الثاني والثالث ، فليشاهدتهم الوحي ومعرفتهم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ولما كان الفقه مستنداً إلى الكتاب والسنة ويحتاج الفقيه في أخذه منهما إلى قواعد ، جمعت تلك القواعد في علم وسميت ( أصول الفقه ) وهي تسمية صحيحة مطابقة لتوقف الفقه عليها ، وتلك القواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع ، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون . فالذي لا يعرف إلا من الشرع إثبات كون الخبر الواحد حجة ، وكون الإجماع حجة ، والقياس حجة ، وكثير من المعائل التي تذكر فيه . والذي يعرف من اللغة ، ما يذكر فيه

---

(١) ما ذكره الشارح هنا هو نبذة سريعة ومجملّة عن شروط المجتهد ، ولكن البيضاوي عقد للاجتهاد باباً خاصاً في الكتاب السابع من كتاب « المنهاج » ذكر فيه اجتهاد الرسول ﷺ — وموقف العلماء منه ، وكذا اجتهاد الصحابة — رضى الله عنهم — في حضرته — ﷺ — أو في غيبته ، وشروط الاجتهاد ، وحكمه ، والأمور التي يجرى فيها الاجتهاد وغير ذلك . فليراجع تفصيل ما أجمله الشارح في أواخر الكتاب . وبالله التوفيق . اهـ . محققه .

لام ونحوه فاقتضاه انجرار الكلام

الله تعالى ، وذلك في يوم الاثنين  
مائة . وإلى الله أتضرع ، وأنا

## الكتاب

، : أى تطهر ، ومن أسمائه تعالى  
تاف وهى أشهر وكان (س) (١)  
ل ونسكونها وهو الطهارة ، سمي  
الرسول عليهم السلام ، والأرض  
الذنوب لتطهيره من الكفار  
مك إن جعلت اللام زائدة أو  
يس الله تنزيهه من كل ما لا يليق  
بجلاله سبحانه وتعالى ، فنزّهه عن كل وصف يدركه حس أو يصوره خيال وعم ،  
أو يختلج به ضمير ، ونزّهه عن كل ما نسب إليه المبطلون من الشركاء والأنداد

---

(١) هكذا في جميع النسخ ؛ ويقصد بذلك « سيئويه » وهو : عمرو بن عثمان  
ابن قنبر الحارثي ، الملقب « سيئويه » ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو —  
ولد في إحدى قرى « شيراز » ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففقهه ، وصنف  
كتابه المسمى « كتاب سيئويه » ، في النحو . لم يصنع قبله ولا بعده مثله . توفي  
بالأهواز سنة ١٨٠ هـ . ( راجع : القاموس المحيط — فصل القاف باب السين ،  
وفيات الأعيان ١/٣٨٥ ، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ، الأعلام للزركلي ٥/٢٥٢ ) .

(٢) آية ( ٣٠ ) من سورة البقرة وتامها : « وإذا قال ربك لللائكة إني  
جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح  
بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ) .

والصاحبة والأولاد وعن كل حال نسبته إليه أهل الضلال مما يشير إلى نقص أو  
يوىء إلى عيب .

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك لكان الأدب بتأنيده عن  
أن تنطق بتبني ذلك عنه ، لأن نفي الوجود يكاد يوهى إمكان الوجود ، وتطرق العيب  
والنقص إليه محال لا يخطر بالبال تصوره ، فضلا عن كونه ينفيه ويقدره . وقولنا  
تنزيهه عن كل مالا يليق بكأله عبارة محررة أولى من قول من يقول : بأوصاف  
الكمال ، فإن أكثر ما يتصور الناس من أوصاف الكمال ما هو كمال لأنفسهم ،  
كعلمهم وسميهم وبصرهم ، والله تعالى منزّه عنها ، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات  
البشر ، وعليه وسمعه وبصره مبين لسميهم وبصرهم وعلمهم ، فتزيه كثير من  
الجهال يحتاج إلى تنزيه . وبجامع التقديس أن تقدره عن الشركاء والإضداد والظير  
والولد ، وإحاطة الأبصار والحاجة إلى غيره وغير ذلك مما يستحيل عليه . وأكثر  
الناس يعتقدون أن معنى القدوس الطاهر ، ولا شك أنه يدل على ذلك ولكنه ليس  
كل معناه فإن بناء طاهر لازم ، وقدوس مأخوذ من فعل متعد فمعناه مطهر بكسر  
الهاء ، أى أنه تعالى مقدس لنفسه بإخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام ،  
واستحالة النقائص عليه وعجز الأوهام عنه ، وخالف الأدلة على ذلك ومقدس  
لخلقه عن اعتقادهم فيه مالا يليق بذاته ، والأول صفة ذات والثاني والثالث صفات  
فعل . وعن ابن عباس وقتادة : التقديس الذى منه البركات .

إذا عرفت ذلك فقولنا قدوس ، لا يجوز أن يكون مطاوعاً لتقدس ، فإن المطاوع  
شرطه التأثير مثل كسره فتكسر ، وذلك مفقود هنا . والتقديس هنا مثل التصديق  
في أن المراد منه الإخبار عن الصدق ، فلا يأتي منه مضارع لكن يصح  
استعمال تقديس لموافقة المجرد . وقال الرازي : الحمد لله العلى القادس ، ومن جملة  
معاني تفعل أن يوافق المجرد . وإن لم ينطق بالمجرد هنا في الفعل ، وقد قال القرافي  
في قوله تبارك وتعالى أن معناه تقديس ، والبرصنف في القرآن أسوة في استعماله  
تقدس . وكذلك السهيلي — وهو من المتقنين في العلم — وقع في كلامه تقديس  
سبحانه عن مضاهاة الأجسام ، وقدوس مثل سبوح كان (س) (١) يفتح أولها ،

---

(١) هكذا بالأصل والمقصود به « سبيويه » كما تقدم . وانظر القاموس فصل

والمشهور الضم فيهما ، والتسبيح التنزيه ، ولم رد السبوح في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ولكن جاء التسبيح . واختلف العلماء هل كونه سبوحاً قدوساً يرجع إلى معنى خاص يسمى قدساً وسبحاً أو وضعه بذلك يرجع إلى نفي محض وتنزيه عن النقائص . ومعنى ذلك أنه هل هو صفة ثبوتية أو سلبية .

وقوله (آجد) الكلام فيه كالسكلام في تقدس ، وهو مأخوذ من اسم المجيد ، وقد نطق به القرآن والسنة ، وأجمعت الأمة عليه . والمجد معناه الشرف والعظمة والكثرة والارتفاع ، سمي تعالى بذلك لكثرة جلاله وشرفه وعلاه بما يخرج عن طوق البشر . واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة ، أو هو عبارة عن استجماع صفات المعالي ووجوه نفي النقائص ، فلا كمال إلا له ، ولا نقص إلا وهو منزّه عنه .

وقوله (بالعظمة والجلال) متعلق بتمجد ، واسم العظيم نطق به القرآن والسنة . وهو تعالى عظيم في ذاته وصفاته وقهره وسلطانه ، فكل عظيم بالنسبة إلى عظمته . عدم محض ، واسم الجليل لم يرد في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ، لكن في الحديث « إن الله جميل يحب الجمال » (١) وورد أيضاً في بعض طرق أبي هريرة .

ولما كان تعالى كاملاً في ذاته وصفاته وأفعاله وصف بالجمال ، وهو تعالى مقدس عن الصورة وعن الصفات البشرية .

ومشاهدة صفة الجمال يثير المحبة ، ومشاهدة صفة الجلال يثير الهيبة ، والعظمة تثير الهيبة أيضاً ، فلهذا قرن المصنف العظمة بالجلال لتفيده معنى زائداً على الجلال ، فالباء يحتمل أن تكون بمعنى « في » أي تعجد في عظمته وجلاله ، فارتفع بهما على كل عظيم وجليل ؛ ويحتمل أن تكون للسيية . على معنى أنه ارتفع بعظمته وجلاله

---

(١) ولفظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . فقال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسناً ، فقال : إن الله تعالى جميل يحب الجمال ، . رواه مسلم .



على كل شيء ، فلا شيء إلا وهو دون مجده تعالى ، وهو تعالى مجيد بذاته ، عظيم بذاته ، فليس المعنى أن بعض الصفات أثر في بعض ، وإنما لما كانت هذه الصفات تشير إلى مجموع معان وملاحظة كل منها يوجب العلم بالكمال بها حسن ذلك كله .

( وتنزه من تفرد بالقدم والكمال ) التنزيه بمعنى التسييح ، وقد ورد مصرحاً به في الحديث أنه كان يصلى من الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله إلا نزهه ، وأصل النزهة البعد ، وتنزيه الله تبعيده عن مالا يلبق به ، ولا يجوز عليه ، فمعنى تنزهه بعد . والتفرد الانفراد ، يقال تفرد به وانفرد به واستفرد به بمعنى واحد . والقدم وجود لا أول له ، وكل شيء سوى الله وصفاته فهو حادث لوجوده أول . وصفاته لا يقال فيها إنه غيره ، والكمال المطلق ليس إلا الله تعالى ، فهو الكامل في ذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، والافتقار يتأني الكمال ، فله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للخلق من صفات النقص .

( عن مشابهة الأشياء والأمثال ومصادمة الحدوث والزوال ) هذا متعلق بقوله « تنزه » ، وأما تقدس : فإما أن يجعل كلاماً تاماً ، وإما أن يجعل من باب التنازع ، ويضم في تقدس كما ذكره هنا ، والمشابهة المشاكلة ، والشبه والتشبه والتشبيه بمعنى واحد ، وهو ما يشبه الشيء ، وبينهما شبه بالتحريك ، وكل منهما يجمع على أشياء ، والمثل والمثل كالتشبه والتشبه وهو ما يساوى الشيء ويقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته ، كالأجسام متساوية في الجسمية ، وإن اختلفت بالألوان والأشكال وغيرها من الأعراض ، واختلافها بذلك لا يخرجها عن المثل في الحقيقة ، هذا حقيقة المثلين ، وبه زول شبهات يوردها المجسمة وكثير ممن وقع في التشبيه ظاناً أنه سالم منه . والمصادمة المماسية ، والمراد بها هنا الإلصاق والحقاق ، والحدوث وجود مسبق بعدم ، فهو ضد الأزلية ، والأزوال طريان العدم ، وهو ضد الأبدية ، والأزلية والأبدية واجبان لله تعالى ، لأنه يقال واجب لذاته يستحيل عليه العدم لا أولاً ولا آخرأ .

( مقدر الأرزاق والآجال ومدير الكائنات في أزل الآزال ) هذا مما لا يحججه مسلم ولا كافر ، تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة والمنة والأزل المقدم والأزل القديم ، وأصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ،

ثم نسب إلى هذا فلم يستقيم إلا باختصار قالوا يزلى ، ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزل كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أذن . وقوله : أزال على سبيل المبالغة في اللفظ .

، والشهادة قيل السر والعلاية ، وقيل  
د وما شهدوا ، وقيل الغيب المعدوم  
والكبير الكامل في ذاته وصفاته ،  
سم الباء . والمتعال : المستعلى على كل  
عنها .

، وشكره على ما عمننا من الأنعام  
فعال ، ولا يكون إلا بالقول سواء  
اصلامه إلى غيره ، والثاني شكر ،  
بينه وبين الحمد عموم وخصوص من  
بهلي ، وهو أن الحمد يشترط فيه أن  
ات المحموده صفات كمال ، ولهذين  
والمستحق الحمد على الإطلاق ،  
، وإن كان فيها نقص ما ، والإتيان  
ن جميع الخلائق حامدون وليست  
لك ، فينبغي أن يكون مقصوده  
من التأكيد ويقيد كثرة الفضل في  
وفضل الله هكذا هو . وفي «عنا» ضمير  
رجوع إلى الله عز وجل . ومن الأنعام والأفضال ، يان لذلك في  
حل رفع ، وقد قدمنا أن بين الحمد والشكر عمومًا من وجه وأنها يتفقان فيما كان  
منة فيسمى حمداً وشكراً ، وقد استعمل المصنف هذا الحمد على ما هو ممة ، واستعمل  
الشكر بالقول فتوافقا في هذا المحل وإن تغايرا في وصفهما . والفضل من قوله  
(وايألو الله من فضله) (١) ومن قوله (وكان فضل الله عليك عظيماً) (٢)

والأفضال : الإحسان والتفضل ، وقد استعمل الفضل على خلاف التقص فيكون الثناء عليه حمداً مبايناً للشكر ، لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف المتوال ، فإنهما يقتضيان الوصول إلى الغير .

ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في ظلمات الكفر والضلال) معنى نصلي هنا نطلب الصلاة من الله تعالى ، لأن النبي ﷺ سئل كيف نصلي عليك ؟ قال : « قولوا اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين ، إنك حميد مجيد » (١) ومعنى نطلب إنشاء الطلب ، وكذلك نحمد معناه إنشاء الحمد ، وليس معناه الخبر ، فعطف إنشاء على إنشاء ، ووصفه ﷺ بالهداية لقوله تعالى ( وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ) (٢) وبين الهداية والضلال والنور والظلمات ، والإيمان والكفر ما لا يخفى من الطباق .

(وعلى آله وصحبه خير صحب وآل) آله ﷺ: بنو هاشم وبو المطلب ، هذا اختيار الشافعي وأصحابه ، وقيل عترته وأهل بيته ، وقيل جميع أمته وهو قول مالك . والصحيح جواز إضافة الآل إلى مضمرك كما استعمله المصنف . وقال جماعة من أهل العربية: لا يصح إضافته إلا إلى مظهر ، والصحب جمع صاحب ، وهو كل من رأى النبي ﷺ مسلماً ، وقيل من طالت مجالسته ، والصحيح الأول بخلاف التابعي لا يكفي فيه رؤية الصحابي ، والفرق شرف الصبغة وعظم رؤية النبي ﷺ ، وذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف رؤية سيد الصالحين ، فإذا رآه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة ، لأنه بإسلامه متبهي للقبول ، فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه . وقوله: خير صحب وآل : صحيح لأنه ليس في أختاب الأنبياء مثل أختاب نبينا ﷺ . ولأجل السجع قدم الصحب على الآل في الثاني ، وجاء على أحد طريق العرب وهو رد الأول على الثاني والثاني على الأول ، ولولا هذا لقال خير آل وصحب ، فرد الأول للأول ، والثاني للتاني وهما طريقان للعرب جائزان .

(١) رواه مسلم وأحمد من حديث أبي سعيد البدرى

(٢) سورة الشورى ( ٥٢ ) .

( وبعد فأولى ماتهم به الهمم العوالى ، وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم  
المعالم الدينية ، والكشف عن حقائق الملة الخنيفية ، والقوص في تيار بحار مشكلاته  
والفحص عن أستار أسرار معضلاته ) ، بعد بضم الدال على الصحيح مقطوع عن  
الإضافة ، أى بعد ماسبق من التقديس والتزيه ، والحمد والصلاة ، والعامل فيه  
فعل مقدر تقديره أقول ، وهو معطوف بالواو على نحمد ونصلى ، وبعده فعل  
آخر مقدر تقديره « تنبه » هو معمول القول لأجله دخلت الهاء على « أولى ،  
وفي القاء فائدة أخرى وهى رفع توهم اضافة بعد الى أولى .

وقوله : تهم بضم الهاء يقال هم بالأمريهم هم أى أرادته ، فأما بكسر الهاء  
فهو من الهميم وهو الديب ، والهمم جمع همة وهى الواحدة تقول همة مثل جلسة  
بالتفتح لليرة ، وبالكسر لليأة والجمع لها \* وإسناد الفعل للهمم وهو فى الحقيقة  
لقاعنها من باب قولهم « شعر شاعر » والمعالم جمع معلم ، وهو ما جعل علامة للطرق  
والحدود ، مثل أعلام الحرم ، ومعالمه المضروبة عليه ، ويقال المعلم الأثر ، وهو  
راجع إلى معنى العلامة ، ولا خلاف فى المعنى \* والمعالم الدينية الأدلة الشرعية ،  
وكل ما يهتدى إليها ، وتعلمها تعرفها ، والملة الخنيفية هذه الملة . قال عليه السلام : « بعثت  
بالخنيفية السملة السمحة » (١) وسميت خنيفية لأنها على ملة إبراهيم ، والحنيف عند  
العرب من كان على دين إبراهيم عليه السلام ، وسمى إبراهيم عليه السلام خنيفاً  
لميله عن دين الصابئة وهم عباد الكواكب ، وسمى أتباعه خفاء لذلك ، ولميلهم  
عن اليهودية والنصرانية ، قال تعالى ( ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن  
كان خنيفاً مسلماً ) (٢) .

والملة الدين ، والدليل على أن هذه الملة ملة إبراهيم قوله تعالى ( ثم أوحينا إليك  
أن اتبع ملة إبراهيم ) (٣) وادعى بعض العلماء أنها موافقة لها فى الأصول  
والفروع ، والمشهور أنها موافقة لها فى الأصول فقط ، وعلى هذا لا اختصاص

---

( ١ ) أخرجه الإمام أحمد عن أبي أمامة وعائشة - رضى الله عنهم - .

( ٢ ) سورة آل عمران ( ٦٧ ) .

( ٣ ) سورة النحل ( ١٢٣ ) .

.. الملة إبراهيم بذلك ، لأن دين الأنبياء كلهم واحد في الأصول ، وإنما اختلفت الشرائع في الفروع ، ويكون تسميته هذه الملة خفيفة لمخالفتها ما كان عليه أهل الشرك واليهود والنصارى ، كخالفة إبراهيم من كان في زمانه من الكفار وهم الصابئة ، واتباعه دين الأنبياء قبله وبعده وهو الإسلام ، وحقائقها على هذا أصول الدين . ولا تشمل أصول الفقه الذى تصدى له ، والمعالم الدينية شاملة له ، وإن جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع ، وكلا الأمرين : أعنى المعالم الدينية وحقائق الملة شاملاً للأصول والفروع فيندرج فيه أصول الفقه الذى تصدى له وهو أحسن ، ليكون مناسبتة للتصنيف الذى تصدى له أكثر ، ويشهد له قوله ﷺ « بعثت بالحنيفية السمحة » فإنه يشير إلى الأصول والفروع جميعاً ، ولا يلزم من ذلك موافقتها لشرعية إبراهيم في جميع الأشياء ، بل لموافقتها الأصول سميت بذلك ، وحقائقها على هذا جميع أحكامها ومعانيها وأسرارها ، والضمير في مشكلاته ومعضلاته عائد على الكشف ، لأن الأشكال والأعضال فيه لا فيها . فإنها بينة جليلة بيضاء نقية إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رآها ولا خفاء بحسن استعاراته . وترشيحها في الغوص في تيار البحار ، والفحص عن أستار الأسرار ، وكمن بحر لا يدرك له قرار ، وسر تغيب في أستاره الأفكار .

( وإن كتبنا هذا منهاج الوصول ، إلى علم الأصول ، الجامع بين المعقول والمشروع ، والمتوسط بين الأصول والفروع ) المنهاج : الطريق جعل علماً على هذا الكتاب ، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه فقوله . منهاج الوصول معناه الطريق التى يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول ، كما تقول : طريق مكة ، أى المتوصل فيها إلى مكة ، فليس الوصول فيه ولكنه غاية .

وقوله منهاج خبر « إن » ويجوز إطلاق ذلك على هذا الكتاب بمعناه الأصل غير علم ، لأن الاشتغال به يوصل إلى ذلك ، وقوله الجامع مخفوض صفة لعلم الأصول ، ولا خفاء في جمعه بين المعقول والمشروع ، فإنه نتج من تكاح نور الشرع لصافي بنات النكر ، فجاء عريق الاصلة شديد البسالة ، وتوسطه بين الأصول : أى أصول الدين والفروع « وهذا يستمد من الأول ويمد الثانى .

( وهو وإن صغر حجمه ، كبير عليه ، وكثرت فوائده ، وجلت عوائده ) .

( ٢ — إيهاج ج ١ )

قوله: وهو: يعنى هذا الكتاب. وصغر: بضم الغين وكذلك كبر بضم الباء لأنه بمعنى.. عظم ، وأصل كبر بضم الباء لكبر الجنة ، ثم استعمل في كبر المعنى ، وأما كبر السن فلا يقال فيه إلا كبر بكسر الباء ، وراعى المطابقة بين صغر وكبر لتضادهما. واجتماعا لرجوع الصغر إلى الجنة والكبر إلى المعنى ، والعوائد جمع عائدة وهى العطف والمنفعة، يقال هذا أعود عليك من كذا أى أنفع ، وفلان ذو عائدة أى تحلف وتنفع ، وإن هذا الكتاب لكما وصف .

( جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين ، ونجاة يوم الدين ، والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين ) حقق الله رجاءه . وقوله حقيق بتحقيق: أى خليق له وخليق وجدير وحرى وحر كل ذلك بمعنى واحد وقصد المصنف التجانس بين حقيق وتحقيق وإطلاق ذلك على الله يبنى على أن الأسماء توقيفية أو لا .

## تعريف أصول الفقه

(أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة) .

هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل . ولتقدم مقدمة وهي أنه ينبغي أن يذكر في ابتداء كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه ، فمن عرف ما يطالب هان عليه ما يبذل ، فلا جرم احتاج إلى تعريف أصول الفقه في أوله ، وههنا خمسة أشياء :

أحدها : لفظ أصول الفقه قبل أن يسمى بهذا العلم مركب من مضاف ، ومضاف إليه .

والثاني : هذا اللفظ بعد أن سمي به . فإنه صار اسماً للعلم ، وكل من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من زيد لا معنى له ، وكل مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعبد الله مسمى به رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين ، وقد لا يتطابقان كأنف الناقة مسمى به رجل . ولفظ أصول الفقه مما تطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه .

الثالث : معنى أصول الفقه قبل التسمية .

الرابع : معنى أصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر عن أجزاء اللفظ المطلق عليه .

الخامس : معناه بعد التسمية مع الالتفات إلى أجزاء اللفظ المطلق عليه . لأن اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه ، فإذا أخذ المعنى بأحد الاعتبارين كان مغايراً له بالاعتبار الآخر ، فيصدق على المعنى المذكور أنه إضافي لقبى باعتبارين ، لكن صدق اللفظ عليه بالإضافة ، إنما هو بطريق المجاز ، لأنه أخص من معناه الحقيقي ، والحد إنما هو للمعنى دون اللفظ ، فالمقصود ببيان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى الأول بالإضافة ، لأن المعنى مركب من مضاف ومضاف إليه في الذهن .

كما أن لفظه كذلك في النطق ، ويغير عن المعنى الثاني باللقب باعتبار أنه ملقب بهذا الاسم ، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه ولقباً له ، وعلماً كسائر أعلام الأجناس ، أو أسماء الأجناس ، فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفرادهِ . واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفرادهِ حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس . هذا هو الذي نختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ، ويستتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد . وجعله اسم جنس أولى من جعله علم جنس ، لأنه لو كان علماً لما دخلت عليه الألف واللام ، وكذلك سائر أسماء العلوم من فقه ونحو وغير ذلك . ويعبر عن المعنى الثالث بالإضافي بالاعتبارين كما سبق .

إذا عرفت هذه المقدمة فهمت ثلاثة مباحث :

( أحدها ) في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل التسمية ، ولا بد في ذلك من تعريف المضاف ، والمضاف إليه ، والإضافة ، لأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد ، ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف ، وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعتنى بالبداء بالمضاف إليه ، محتجاً بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه ، لأننا نقول : التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه . فنقول : الأصول جمع وتعرفه بتعريف مفردة ، والأصل ما يتفرع عنه غيره ، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين ما يبنى عليه غيره ، لأنه لا يقال إن الولد يبنى على الوالد ، ويقال إنه فرعه ، وأحسن من قول صاحب الحاصل : ما منه الشيء لا شراك من بين الابتداء والتبعيض . وأحسن من قول الإمام (١) ، المحتاج إليه ، لأنه إن أريد بالاحتياج ما يعرف في علم الكلام من احتياج الأثر إلى المؤثر ، والموجود إلى الموجد ، لزم إطلاق الأصل .

---

(١) هو : نضر الدين ، محمد بن عمر الحسيني الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ صاحب كتاب « المحصول » ، في أصول الفقه ، وهو الذي يعتبر كتاب « منهاج الوصول » ، لليضايى ملخصاً له . فلكلمة « الإمام » ، إذا أطلقت في أصول الفقه ، فالمراد : الإمام نضر الدين الرازي . هـ . محققه .



على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزء والشرط وانتفاء المانع . وإن أريد ما يفهمه أهل العرف من الاحتياج لزم إطلاقه على الأكل واللبس ونحوهما . وكل هذه اللوزم مستنكرة . وكل هذه التعريفات للأصل بحسب اللغة ، وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم . وهو مما ينبغي على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة .

وأما في العرف فالأصل مستعمل في ذلك ، ولم يترك أهل العرف الاستعمال في ذلك لكن العلماء يطلقونه مع ذلك على شيتين أخص منه : أحدهما الدليل ، والثاني المحقق الذي يشك في ارتفاعه لتفرع المدلول على الدليل ، والاستصحاب على اليقين السابق .

والفقه تعريفه سيأتي في كلام المصنف . والإضافة تفيد الاختصاص . فإن كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص كجحر زيد ، وإضافة الأعلام ، إذا وقعت من هذا القليل كقول الشاعر :

علا زيدنا يوم النقا رأس زيدكم

وإن كان المضاف اسماً مشتقاً أفادت الإضافة اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى المشتق منه ، كغلام زيد تفيد اختصاص الغلام بزيد في معنى الغلامية ، وكانت لذلك وتفيد هنا اختصاص الأصول بالفقه في معنى لفظة الأصول وهو كون الفقه متفرعاً عنه ، وظهر بهذا أن أصول الفقه بالمعنى التركيبي ما يتفرع عنه الفقه ، والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل منهما أصلاً للفقه . ولا فرق في الأدلة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية ، فإن كلا منهما يتفرع الفقه عنه وعن العلم به ، فصاير أصول الفقه بالمعنى التركيبي تشمل أربعة أشياء : الأدلة الإجمالية ، وعليها ، والأدلة التفصيلية ، وعليها . وهذا ليس هو المصطلح ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي لأنه أعم منه ، إلا إذا أخذ بعد التسمية كما سيأتي .

( البحث الثاني ) في تعريف معنى أصول الفقه اللفظي وهو المصطلح عليه ، ولا شك أن كلا من الأدلة التفصيلية والعلم بها غير داخل فيه . لأن ذلك من وظيفة

الفقيه والخلاف ، فلم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقه ، بل لبعض ما يحتاج ، كدأب أهل العرف في تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها في اللغة . والأدلة التفصيلية مثل ، أقيموا الصلاة ، ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك . ولما استفيد إخراج الأدلة التفصيلية وعليها من الوضع تبقى الإجمالية وعليها ، والمراد بالإجمالية كليات الأدلة ، فإن قوله « أقيموا الصلاة » « ولا تقربوا الزنا » « اقتلوا المشركين » ونهيه ﷺ عن « قتل النساء والصبيان » وإطلاق الرقبة في موضع ، وتقيدها بالإيمان في موضع ، وصلاته ﷺ في السكبة ، وإجمال الصلاة في الآية المذكورة ، ويان جبريل لها ، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس ، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع الثلث عند عدم العاصب ، وخبر ابن مسعود في ذلك ، وقياس الأرز على البر . ومرسل سعيد ابن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان ، وقول عثمان في بيع القراء ، والمصلحة المرسلة في الترس ، والأخذ بالأخف في دية اليهودي ، والاستحسان في التحليف على المصحف ونحو ذلك ، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة ، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء ، وإنما هي وظيفة الفقه . ولهذا الأدلة ، وأمثالها كليات وهي مطلق الأمر والنهي ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والفعل والإجمال ، والتبيين والنسخ ، والإجماع وخبر الواحد ، والقياس والمرسل ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسلة ، والأخذ بالأخف ، والاستحسان عند من يقول به . وهذه الكليات داخلة في الجزئيات . فإن السكبي الطبيعي موجود في الخارج وفي ذهن من ضمن مشخصاته . ففي الأدلة اعتباران :

أحدهما : من حيث كونها معينة ، وهذه وظيفة الفقيه وهي الموصلة القريبة إلى الفقه . والفقيه قد يعرفها بأدلتها إذا كان أصولياً ، وقد يعرفها بالتقليد ويتسلها من الأصول ، ثم هو يرتب الأحكام عليها ، فعرقتها حاصلة عنده .

والاعتبار الثاني : من حيث كونها كلية ، أعني يعرف ذلك الكلّي المندرج فيها ، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها ، وهذه وظيفة الأصولي فمعلوم الأصولي الكلّي ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونه أصولياً ، ومعلوم الفقيه الجزئي ولا معرفة له بالكلّي من حيث كونه فقيهاً ، ولا معرفة له بالكلّي إلا لكونه مندرجاً في الجزئي المعلوم ، وأما من حيث كونه كلياً فلا . فالأدلة الإجمالية هي

تلك الكلية سميت بذلك لأنها تنلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ، وهي توصلة بالذات إلى حكم إجمالي ، مثل كون كل ما يؤمر به واجباً ، وكل منهي عنه حراماً ، ونحو ذلك ، وهذا لا يسمى فقهاً في الاصطلاح ، ولا توصل إلى الفقه بالتفصيل وهو معرفة سنية الوتر أو وجوبه ، والهي عن بطلان بيع الغائب أو صحته مثلاً إلا بواسطة ، فتمسدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معاً أيضاً . وليست مأخوذة في الفقه ، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه ، والحكم السكلي متوقف على الأصول توقفاً ذاتياً ، والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً ، وعلى غيره كليه قد يكون بالتفيد للأصول كما أشرنا إليه ، وبهذا يظهر أن الاجتهاد في الفقه على الإطلاق شرطه الأصول ومعرفتها بالاجتهاد . وأما بدون ذلك فيكون مقلداً وإن اجتهد في تفريع المسائل .

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها من حيث دلالتها وتعلق العلم بها ، قبل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها أو للعلم بها بكلام المصنف يقتضى الثاني ، وكلام الإمام وغيره يقتضى الأول ولكل منهما وجه ، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها . وقد يرجح ما فعله المصنف بأن العلم بالأدلة لا يوصل إلى الملول إلا بواسطة العلم بها لأن الفقه علم ، لكن أهل العرف يسمون المعلوم أصولاً ، وكذلك يسمون المعلوم فقهاً . وتقول هذا كتاب أصول وكتاب فقه . والأولى جعل الأصول للأدلة ، والفقه للعلم ، لأنه أقرب إلى الاستعمال المنحوى ، ثم الأدلة لها اعتباران : أحدهما حقيقتها في نفسها . والثاني من حيث دلالتها على الفقه . والمأخوذ في أحد أصول الفقه إنما هو هذا الثاني ، وهو مستفاد من الإضافة في قولنا أدلة الفقه لما قدمناه أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في معنى لفظة المضاف ، فالشيط في الأصول معرفة أدلة الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصة ، وقد يكون لها عوارض أخرى لا يجب معرفتها بها ، ثم معرفة الأدلة من حيث كونها أدلة لا بد معه من كيفية الاستدلال ومعلمها يذكر في باب التعارض والترجيح ، فجعلت جزءاً آخر من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها ، وليس كل أحد يتمكن من الاستدلال ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الأدلة وكيفية الاستدلال ، لأنها أله ظنية ليس بينها وبين مدلولاتها ربط عملي ، فلا بد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم . فالفقه

موقوف على الاجتهاد ، والاجتهاد له شروط يحتاج إلى بيانها فجعلت جزءاً ثالثاً من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها .

وهذا مجموع ما يذكر في أصول الفقه: الأدلة ، وكيفية الاستدلال ، وكيفية حال المستدل . والإمام ومن وافقه يجعلون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة . والمصنف وطائفة يجعلونه عبارة عن معرفة الثلاثة : فالمعارف الثلاثة عندهم هي أصول الفقه . وقد تقدم البحث في ذلك .

فقول المصنف (وكيفية الاستفادة) معطوف على دلائل الفقه . أى ومعرفة كيفية الاستفادة ، وكذا قوله (وحوال المستفيد ، أى ومعرفة حال المستفيد . والمراد بالمستفيد المجتهد ، لأنه الذى يستفيد الأحكام من أدائها ويقع فى بعض النسخ حال المستدل ، وفى بعضها حال المستفيد ، لجمع بعض النسخ بينهما ، واقتضى هذا الغلط أن يحمل المستدل على المجتهد ، والمستفيد على المقلد ، لأنه يستفيد من المجتهد . لكن يجوز أن يكون جزءاً من أصول الفقه ، بخلاف الاجتهاد فإن الفقه موقوف عليه . نعم إذا عرف المجتهد عرف أن من سواه مقلد . وهذا جاء بالعرض لا بالقصد . أعنى معرفة المقلد . نعم بعض الناس قد سمى علم المقلد فقهاً ، فمن هذا الوجه يحسن إدراجه فى أصول الفقه لتوقف فقهه عليه ، وفيه فائدة لا تذكر إلا فيه وهى حكمه إذا اختلفت عليه المجتهدون ونحو ذلك .

وقول المصنف «دلائل» لو قال أدلة كان أحسن ، لأن فعلاً لا يجمع على فعائل إلا بشأناً (١) . وقوله «إجمالاً» مصدر فى موضع الحال أو تمييز من معرفة أو

(١) قال ابن مالك فى شرح الكافية الشافية : لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم ، لكنه يقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كعسائد ، جمع سفيد اسم امرأة . (نهاية السؤل ١/١٤ - ١٥)

والذى يترجح عندى أن «دلائل» ليس جمعاً لدليل ، وإنما هو جمع «دلالة» وهى الامارة وهى أعم من الدليل ، فلو عبر بالأدلة لخرج كثير من أصول الفقه كالعمومات ، وأخبار الأحاد ، والقياس ، والاستصحاب ، وغير ذلك ، فانها أمارات على الدليل ، ولذلك قال الإمام الرازى فى المحصول . طرق الفقه يتشارل الأدلة والامارات اه محققه .

دلائل ، وكل منهما يصح أن يراد به على ما بينا ، ويزداد على جعله من معرفة وجه آخر ، وهو أن يكون نعتاً لمصدر محذوف تقديره : عرفاناً إجمالاً ، وإعرا به تمييز أقوى ، لأنه يبين جهة الإضافة ، كقولك هذا أخوك رضاعة أو نسباً ، وهذا القيد أعنى قوله « إجمالاً » ، لإخراج العلم بالأدلة على التفصيل ، فليس من أصول الفقه ولا هو الفقه ، كما وقع في عبارة بعض شارحي هذا الكتاب ، لأن الفقه غيره ، بل هو يذكر في الفقه . ومن وظيفة الفقيه وأصول الفقه الأدلة الإجمالية وعليها ، وهل أصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير أو لا يصدق إلا على المجموع ، اختيار الإمام الثاني فلم يجعل أصول الفقه يطلق على بعضه ، وهذا إنما يظهر إذا أخذ مضافاً ، ومضافاً إليه ، أما إذا أخذ اسماً على هذا العلم فينبغي أن يصدق على القليل والكثير كسائر العلوم ، ولهذا إذا رأيت مسألة واحدة منه ، تقول هذا أصول فقه . والاعتذار عن الجمع في لفظة الأصول بأمرين :

أحدهما : أن بعد النسمية لا يجب المحافضة على معنى الجمع .

والثاني : أنه جمع مضاف إلى معرفة فيعم ، والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف محتمل لما قاله الإمام ولما قلناه بالطريق المذكور .

وعدول المصنف عن علم إلى معرفة نقدم عليه مقدمة ، وهي أن المعرفة تتعلق بالذوات وهي التصور ، والعلم يتعلق بالنسب وهو التصديق ، فإن أراد أن علم الأصول تصور محض فليس كذلك ، لأن العلم بكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم من أصول الفقه وهو تصديق ، فالإتيان بلفظ العلم في هذا المقام أحسن ، لأنه أعم من المعرفة ، ولهذا ينقسم العلم إلى التصور والتصديق ، ويقول النحاة في العلم إذا لم يكن عرفاناً ثم سواء ، قلنا علم أو معرفة أو أدلة أو طرق ، كما قال الإمام يرد على جميع ذلك سؤال قوى وهو أن الطريق ما يفضى النظر الصحيح فيه إلى علم المدلول أو ظنه ، والدليل ما يفضى النظر الصحيح فيه إلى المدلول ، وعلم الدليل أو التثريق كذلك . والمدلول هنا هو الفقه لقوله أدلة الفقه ، أو طرق الفقه ، وقد قدمنا أن الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق إلا على معرفة الأحكام التفصيلية ، فيلزم من هذا أن يكون أصول الفقه معرفة أدلة الأحكام التفصيلية ، وأن من عرفها عرف ضرورة بما قررناه من أن النظر في الدليل يوجب العلم بالمدلول ،

فيلزم أن يكون الأصول فقهاً، وأن يكون كل أصولي فقيهاً، وهذا ظاهر البطلان.  
ولا ينجى عن هذا قيد الإجمال في المعرفة أو في الدلالة، لأن الإجمال إن كان  
دليلاً للتفصيلي لزم من تحصيله حصوله، وإن لم يكن دليلاً للتفصيلي فسدت إضافته  
إلى الفقه، لأن الفقه تفصيلي، ودليل الفقه بمجموع أمرين :

أحدهما : الإجمالية، والثاني . التفصيلية، والاول مندرج في الثاني، فكل من  
علم الثاني علم الاول تقليداً أو اجتهاداً ولا يحصل الفقه إلا بعلمهما، والأصول  
في الاول فقط، وقد سلم من هذا السؤال ابن الحاجب حيث قال إن حده لقباً  
« العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها  
التفصيلية » ومع ذلك يرد عليه أن من القواعد التحوية وغيرها ما هو كذلك  
ولم تدخل في أصول الفقه، فالحد غير مانع وغير جامع أيضاً، لأنه أخرج الأدلة  
عن الأصول جملة .

فإن قلت : هل من اعتذار عن المصنف والإمام وغيرهما في السؤال الذي  
قدمته ؟ قلت : نعم، وهو أن الأدلة التفصيلية التي يحصل عنها الفقه لها جهران :  
إحداها أعيانها، والثانية كلياتها، وكل دليل هكذا، فليست الأدلة منقسمة إلى  
ما هو إجمالي غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالي، بل كلها شيء واحد له جهران،  
فالأصولي يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الأخرى، ويصدق على  
ذي الجهتين أنه معلوم من وجه، فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه،  
والأصولي يعرفها من جهة الإجمالي، فلما اعتباران، والنظر في الدليل إنما يفيد  
العلم بالمدلول إذا نظر فيه على سبيل التفصيل، والأصولي لم ينظر فيه كذلك  
فلم يحصل له الفقه، لاتقاء شرط نفيه لا لاتقاء كون المنظور فيه دليلاً  
في نفسه وهذا جواب حسن مصحح لمعرفة الأدلة، وإن كان جعله للأدلة صحيحاً  
أيضاً باعتبار أن للأدلة نسبتين كما قدمنا، فهي باعتبار إحدى النسبتين غيرها باعتبار  
الأخرى، هذا كله في تعريف المعنى اللقبى إذا قطعنا النظر عن أجزاء اللفظ،  
وكذلك إذا لاحظناها مع التخصيص الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإن التعريف  
يحصل بما ذكره أيضاً. وليس من شرط الحد أن يكون بأجزاء محمولة كما ظنه بعضهم،  
بل بأجزاء داخلية في الحقيقة، وأجزاء المحدود هنا وهي المعارف الثلاث كذلك،  
والمعرفة جنس الأصول وما أضيف إليه من الأدلة، والكيفيتين فصول

تقديره معرفة متعلقة بالأدلة والكيفيتين ، فالمتعلقة فصل وإنما جعلناه فصلاً لأن التعلق داخل في ذات العلم فإن جعلته خارجاً كان خاصة ، وكان التعريف رسماً تاماً .

## البحث الثالث

في الفرق بين المعاني الثلاثة وتعريفاتها وما بينها من النسب  
أما المعنى الأول وهو معنى أصول الفقه قبل التسمية فهو أعم مطلقاً من الثاني والثالث اللذين هما بعد التسمية ، وتعريفه أعم من تعريفهما ولا يحصل به تعريف هذا العلم كما سبق ، وإطلاقه عليه إطلاق الأعم على الأخص ، ولم يذكر المصنف ولا غيره من أراد تحديد علم أصول الفقه ذلك إلا على سبيل التقديم كما فعله الإمام ، فإنه ذكر المفردات ثم ذكر تعريف أصول الفقه بعد مسمى به ، ولذلك أخذ فيه قيد الإجمال ، ولو راعى مدلوله قبل التسمية لم يأخذ فيه قيد الإجمال .  
وأما معناه اللقي ومعناه الإضافي بعد التسمية إذا لوحظت أجزاء لمظهفهما سواء وتعريفهما سواء فسرنا الأصول بالأدلة أم بالمحتاج إليه ، فيصح على كل من التقديرين هذا أن نجعل أصول الفقه اسماً للأدلة ، وهي محتاج إليها فيتحد المعنى اللقي والإضافي ، أما الإضافي فظاهر ، وأما اللقي فلتسمية الأدلة بذلك ، ويصح أن نجعله اسماً للمعرفة فيتحدان أيضاً ، أما اللقي فظاهر ، وأما الإضافي فظاهر إن جعلنا الأصل المحتاج إليه ، وإن جعلناه الدليل فنكون قد سمينا به العلم بالدليل من باب تسمية العلم باسم المعلوم .

فإن قلت : إذا جعلنا الأصول للأدلة والتسمية للمعرفة ، تغاير المعنى اللقي والإضافي قطعاً ، فيجب أن يكون لكل منهما حد . قلت : ليس المراد بالإضافي معناه قبل التسمية وإلا لورد المعنى الأول ، وقد قدمنا أنه خارج قطعاً ، فإنما المراد تعريف المعنى اللقي باعتبار ملاحظة أجزاء اللفظ ، فلا بد أن يوجد فيها بير تع ، إما بمجاز أو بتخصيص حتى يوافق اللقب ، وحينئذ يتحد التعريفان . ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدان ، أحدهما باعتبار الإضافة قبل تسمية ، والثاني باعتبار اللقب .

## تعريف الفقه

( والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية )

في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال :

أحدها : مطلق الفهم

والثاني : فهم الأشياء الدقيقة .

والثالث : فهم غرض المتكلم من كلامه ، وقولنا غرض المتكلم من كلامه  
إشارة إلى أنه زائد على مجرد دلالة اللفظ الوضعية ، فإنه يشترك في معرفتها  
الفقيه وغيره من عرف الوضع ، وبهذا الاعتبار يسلب عن اقتصر على ذلك من  
الظاهرية اسم الفقيه ، وأما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف ، والكلام عليه  
من وجوه

أحدها : قوله العلم جنس يشمل التصور والتصديق القطعي ، وإنما قلنا ذلك  
لأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل للنقبض ، ويلزمها التعلق بمعلوم ، فإن كان  
المعلوم ذاتاً أو معنى مفرداً أو نسبة غير خبرية فهو التصور ، وإن كان نسبة  
خبرية فهو التصديق القطعي مثاله العالم حادث ، وههنا أربعة : ذات العالم ، ومعنى  
الحادث في نفسه ، والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه ، والعلم بهذه  
الثلاثة تصور ، والرابع هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه وهو النسبة الخبرية  
وهو التصديق ، وهكذا في كل قضية موضوعها ومحمولها مفرداً ، والارتباط  
بينهما نسبة تقييدية ، وهو من قبيل المفرد ، ووقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها  
أمر رابع ، فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور وتعلقه بالرابع تصديق ، والفرق بين  
الثالث والرابع دقيق ، فإنك تقول : علمت حدوث العالم بمعنى تصوريته ، وعلمت  
حدوث العالم بمعنى صدقت به ، فالنسبة واحدة ولكن التصور عليها في نفسها  
والتصديق علم حصولها ، فحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبر به في الخبر ،  
بل هي حقيقة واحدة إن تعلق بها الكلام سمي خبراً ، وإن تعلق بها العلم سمي  
تصديقاً ، والتصور أخص من العلم مطلقاً ، والتصديق أخص منه من وجه ، لأن



التصديق قد يكون بالخبر وليس بعلم لخروجه من حد العلم ، وتفسير التصديق بما قلناه ، وهو العلم بالنفي أو الإثبات يصح انقسام العلم الذي هو الإدراك إلى التصور والتصديق ، بخلاف ما إذا فسرناه بالحكم أو بالحكم مع التصور فلا يصح انقسام العلم إليه إلا إذا قيل إن العلم بالنفي أو الإثبات حكم والمعروف أن الحكم يقع النسبة .

وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو النفي ، وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان ، فإذا قلنا حكم المذنب فإنما نريد الإخبار بالنفس ، ثم إن هذا الإخبار محتمل للتصديق والتكذيب والتصديق والتكذيب إما بالإخبار بأن يقال لقائله صدقت أو كذبت ، وإما بالعلم والاعتقاد ، فإن من علم صدق الخبر يقال له مصدق له ، ومن علم كذبه يقال إنه مكذب له ، فسمى العلم المتعلق بذلك الخبر أو بمضمون الخبر تصديقاً لما قلناه ، لأنه مصدق له ، فالعلم يتعلق بالحكم أو بمضمونه لا ينقسم إليه ، وقولنا بمضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر عنها ، فالثاني تصديق للخبر والاول تصديق لمضمونه ، والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق ، ومنه ما ليس بتصديق وهو تقييد الأحكام ، وإنما شاع في العرف إطلاق التصديقات على القضايا مطلقاً لأنها قابلة لأن تصدق ، فكأنهم قالوا الصادقة ، ومن هنا يتبين أن أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعاً به لأنه الذي يصدق العلم ، أما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة فلا يوثق بأياها إذا عرضت على العلم يصدقها أو يكذبها ، فإن أطلق عليها اسم التصديق ، فإنما هو بطريق احتمالها له ، وإنما تسمى حكماً . وجميع الأشياء معروضة على العلم وهو الميزان لها ، فالمقررات يتصورها والأحكام الصحيحة يصدقها ، والباطلة يصدق نقيضها .

ولما كان دائماً في القضايا مصدقاً لها ولنقيضها سمي تعلقه بها تصديقاً ، وترك لفظ التكذيب للاستثناء عنه بنقيضه ولحق لفظه ، وإنما سمي العلم بالصدق تصديقاً لأن به يصدق فهو الأصل في الأصل في التصديق ، وإطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له وإطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بعيد ، وإطلاقه على الحكم مطلقاً سواء كان تصديقاً بخبر أم لا بعيد عن اسم التصديق .

وقد أطلنا في هذا لأننا لم نجد من حققه هكذا .

وفي العلم اصطلاح آخر خاص لا يندرج فيه التصور، يقال فيه الاعتقاد الجازم .  
المطابق لموجب، وهذا هو أحد قسمي العلم العام وهو العلم التصديقي، فإننا قدمنا أنه  
لا بد وأن يكون قطعياً . فقولنا جازم مخرج الظن والشك والوهم . وقولنا مطابق مخرج  
الجهل . وقولنا لموجب مخرج التقليد .

ومنهم من يقول: الثابت بدل قولنا لموجب لأن اعتقاد المقلد غير ثابت لأنه يمكنه  
اعتقاد نقيضه، واليقين لا يمكن اعتقاد نقيضه، وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه  
إلا حكماً بإسناد أمر إلى أمر محتملاً للتصديق والتكذيب أو مضمون ذلك الحكم .  
وهو وقوع تلك النسبة في نفس الأمر كما بيناه .

إذا عرفت الاصطلاحين في العلم فلك أن تجعله في كلام المصنف بالمعنى الأعم ،  
ويخرج التصور بما بعده وهو الذي سلكه الإمام وعليه سؤال سنورده ، ولك أن  
تجعله بالمعنى الأخص فلا يكون التصور داخلاً فيه، ولا يكون قوله بالأحكام مخرجاً  
لشيء بل توطئة للشرعية . وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه ، ولذلك أورد  
عليه السؤال الذي سيأتي .

وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة ، كما تقول علم النحو أى صناعته  
فيندرج فيه الظن واليقين ، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب  
يسمى علماً ويسمى صناعة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن لكنهم كلهم  
أوردوه ، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح أو أرادوه وخطأوا معه معنى العلم  
في الأصل ، ويطلق النحاة العلم أيضاً على المعرفة وقد أصابوا ، ولكن ليس فيها  
اعتقاد ولا ظن بل تصور محض ولا يجوز أن تكون هي المراد هنا ، لأن الفقه  
تصديق لا تصور .

(الوجه الثاني من الكلام على التعريف) الباء في قوله بالأحكام ، ولنتقدم  
مقدمة وهي أن علم فعل متعد بنفسه ، وأما الباء في قوله تعالى «ألم يعلم بأن الله يرى» (١).

فاحتمل زيادتها واحتمل بأن يكون علم مضمناً معنى أحاط ، ومما يتنبه له إن علم التعدية إلى مفعولين ، لم يدخلوا الباء على واحد من مفعوليها إذا ذكرا صريحين ودخلت على أن وصلتها السادة مسدداً لدالاتها على النسبة إلى هي المعلومة ، وهذا يقوى التضمن ويقوى قول أكثر النحويين أنها سادة مسددة للمفعولين ، ويضعف قول من يقدر معها مفعولاً ثانياً ، لأن المفعول الأول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم أعنى الخبر بعلمه إنما الخبر بعلمه نسبة الثاني إليه ، وإذا علمت قيام زيد بمعنى أنه قام أو يقوم جاز دخول الباء في المفعول كما يدخل على إن لأن المعلوم فيهما ثبوت النسبة . وإذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول الباء على مفعولها ، وتكون زائدة كقوالك عرفته وعرفت به ، فإن أزدت غيره صح أن يكون علم على حقيقتها .

إذا علمت هذا فدخولها في قوله العلم بالأحكام لا بد منه أما على طريقة التضمن في الفعل فظاهر ، وأما على طريقة الزيادة في الفعل فلأن المصدر المعرف بالآلف واللام ضعيف العمل جداً ، وإذا ضعف تقوى بالحرف ، كقوله ( إن كنتم للرؤيا تعبرون ) (١) و ( مصداقاً لما بين يديه ) (٢) وعلى كل تقدير هي متعلقة بالعلم ، وأما تقدير محذوف يتعلق به كقولنا : العلم المتعلق بالأحكام فلا حاجة إليه إلا إذا فسرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره .

( الوجه الثالث قوله بالأحكام ) يخرج به العلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية غير الحكم ( والأفعال ) وإنما قلنا غير الحكم لأن الحكم الشرعي كلام يتعلق به فهو صفة عرضت لها الإضافة .

( وهنا تنبيهات ) منها : أن الحكم يطلق على النسبة الخبرية وهي معلوم التصديق ، وبه يخرج التصور كله ، وعلى إنشاء الأمر والنهي والتخيير ، ومنه الحكم الشرعي ، والعلم قد يتعلق به على جهة التصور ، ألا ترى إلى قول المصنف « ولا بد للأصولي

---

(١) سورة يوسف عليه السلام (٤٣) .

(٢) سورة المائدة (٤٦) .

من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها ، وعلى هذا لا تكون الأحكام مخرجة للتصورات وإنما تخرج بقوله بعد ذلك « المكتسب من أدلتها » فإن التصور يكتسب من التعريفات لا من الأدلة ، وكل من تكلم على الحد جعل قوله الأحكام مخرجاً للتصورات. هذا سؤال قوى وجوابه أن الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا المعنى الأول .

فإن قيل : الألفاظ المشتركة لا تستعمل في الحدود من غير بيان ، وأيضاً قال : « الفقه العلم بالأحكام الشرعية » ثم عرف الحكم الشرعي بالخطاب فاستحال أن يكون غيره وإلا لما انتظم . قلت : ينتظم من جهة أنه إذا عرفت أن الحكم الشرعي الخطاب الموصوف ترتب عليه حكماً بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه ، وهذا هو المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام الشرعية ، وسمى شرعياً لكونه لم يعرف إلا من الشرع ، والمتعلق به تصديق لا تصور ، والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القائم بذاته وهو طلب أو تخيير . وسمى شرعياً لأنه ناشئ من الشارع ، والعلم المتعلق به تصور ، وإنما ذكر لتعرف به الحكم المذكور في حد الفقه لتعلقه به . والقاضي أبو بكر (١) يجعل حكم الله إخباره يجعله الحكم لفعل كذلك فيستغنى عن هذا التكلف ، وأما سؤال الاشتراك فيها قرينة تبين المراد وهي أن الفعل متعدد إلى مفعولين ولا يجوز دخول الباء على مفعوله إلا إذا تضمن نسبة بنى أو إثبات كما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الثاني ، فلما دخلت الباء هنا مع لفظ العلم الذى ظاهره التعدى إلى مفعولين على لفظ الحكم الذى هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة على أن المراد بالأحكام ثبوتها لا تصورها ، ومن هنا يتبين لك أن المطلوب من الفقه عليه هو كون الشيء واجباً أو حراماً أو مباحاً وهو المذكور في حد الفقه ، ويقرب دعوى القطع فيه ، لأن المراد العمل - والمذكور في حد الحكم هو إيجاب الله أو تحريمه أو إباحته وهو صفة قائمة بذاته تعالى ويطلب تحقيقها من الأصول لا من الفقيه والمطلوب تصورها ، ودعوى القطع

---

(١) هو أبو بكر : محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم ، المعروف بالباقلاني ، شيخ أهل السنة ، من مؤلفاته في الأصول : « التريب والإرشاد » ، وقد اختصره في التريب والإرشاد الأوسط والصغير . توفي سنة ٤٠٣ هـ ( وفیات الأعيان ٤٠٠/٣ ، الأعلام للزركلى ٩٠٩/٣ ) .

فى العلم بتعلقها بما عليه الفقيه غيره ولو قال قائل المراد بالأحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم ونقدر بإثبات الأحكام ويستدل على هذا التقدير بما قلناه كان صحيحاً والله أعلم .

( ومن التنبيهات ) أن الإمام من ادعى أن قوله بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات ، ثم أورد سؤال كون الفقه مظهرنا فيقال إن أراد بالعلم الاعتقاد الجازم فيرد سؤال الظن ، ولا يحسن أن يقال خرج بالأحكام العلم بالذوات والصفات ، لأنها لم تدخل فى الجنس ، وإن أراد الأعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الإخراج ، ولا يرد سؤال الظن ، لأن الظن قسم من أقسام التصديق الذى هو قسم من العلم ، وجواب هذا بالتزام الثانى . ومنع كون الظن من أقسام العلم بيناه فى الوجه الأول .

( ومن التنبيهات أيضاً ) أن بعض من شرح هذا الكتاب قال: إن الأحكام تخرج العلم بالذوات والصفات كعلمنا بأن الأسود ذات والسواد صفة ، وهذه عبارة غير محيرة ، فإن العلم بأن الأسود ذات والسواد صفة تصديق والعلم التصورى بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة فى الذهن .

( ومن التنبيهات ) أن الألف واللام فى الأحكام للجنس . هذا هو الذى نختاره . والألف واللام الجنسية إذا دخلت على جمع قبل تداء على مسمى الجمع ، ويصلح للاستغراق ولا يقتصر به على الواحد والاثنين محافظة على الجمع ، واختار أنه متى قصد الجنس يجوز أن يراد به بعضه إلى الواحد ، ولا يتعين الجمع كما لو دخلت على المفرد ، نعم قد تقوم قرينة تدل على مراعاة الجمع مع الجنس فيقارب بذلك المفرد على ما قلناه ، ويصدق على العلم بحكم مسألة واحدة من الفقه أنها فقه ولا يلزم أن يسمى العالم بها فقيهاً ، لأن فعلاً صفة مبالغة مأخوذة من فقه بضم الفاء إذا صار له الفقه بحجة ، وقال بعضهم إنها للمعوم ، والمراد التمكن أى يكون له قوة قريبة من الفعل يصدق عليه بها العلم بجميع الأحكام إذا نظر كما هى وظيفة المجتهد ، وهذا أحسن فى اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة لا فى اسم الفقه المصدر . وقال بعضهم : إنها للمعوم والمراد جملة غالبية بحكم أهل العرف عندها يصدق الاسم . وهذا ليس بشئ .

( ومن التنبيهات ) أن قولنا العلم بالأحكام يصدق على ثلاثة أشياء :

أحدها : تصور الأحكام وقد تحيلنا في إخراجها .

والثاني : إثباتها بمعنى اعتقاده أن الله أوجب وحرم وأباح من غير علم بأنه .  
أوجب كذا ، أو حرم كذا ، أو أباح كذا ، وهذا أيضاً ليس من اللقمة في شيء بل  
هو من أصول الفقه .

الثالث : وهو المقصود إثباتها معينة لموضوعات معينة ، وقد عبر بعضهم عن  
هذا بقوله : الأحكام الجزئية ، وأشار إلى أن هذا لا بد من زيادته في الحد .

( الوجه الرابع قوله الشرعية ) يخرج الأحكام العقلية ، مثل كون فعل العبد  
عرضاً أو حسناً وغير ذلك ، والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع .  
والشرع هو الحكم ، والشارع هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع  
على الله وعلى رسوله ﷺ ، وبما ذكرناه يندفع قول من قال : إن الأحكام العقلية  
شرعية باعتبار أن الله خلقها ، وأنها تحت قضائه وقدره ، وقد وقفت على شرح  
لهذا الكتاب فيه أن قوله الشرعية احتراز عن الأحكام العقلية ، وتنبية على أن  
المراد بالأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة .

واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون  
إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الانفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها  
فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي ، فليس قوله الشرعية تنبيهاً على خلاف  
قول المعتزلة ، وإن كان قول المعتزلة باطلاً ، ولعله استند في هذا إلى قول الإمام ،  
فإنه قال : قولنا الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية ، كالتماثل والاختلاف  
والعلم بقبح الظلم ، وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين ، وكلام الإمام  
هذا صحيح ، ومعناه أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا ، فلا يحترز عنهما ،  
وأما عند المعتزلة فيدركان بالعقل ، وهما حكمان عقليان يحترز عنهما وليس العلم بهما  
فقهاً ، والحكم الشرعي تابع لهما على رأي المعتزلة لا عنهما . فما كان حسناً جوزه  
الشرع ، وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكمان . أحدهما عقلي والآخر  
شرعي تابع له . والنفقة هو العلم بالثاني فلذلك احتراز عن الأول عندهم وكلام هذا

الشارح يقتضى أنهم يطلبون على العلم بالأحكام العقلية فقهاً وليس كذلك . فإذا تؤمن كلام الإمام كان رداً على ما قاله هذا الشارح . وهذا المعتقد وغيره من كتب المعتزلة وفيها اعتبار الأحكام الشرعية في تعريف الفقه . وقال هذا الشارح أيضاً : إن وجه نسبة الأحكام إلى الشرع أن تعلقاتها التجيزية أو العلم بتعلقاتها التجيزية مستفاد من الشرع ، لا أن نفس الأحكام أو تعلقاتها العلية مستفاد من الشرع ، فإن الشرع حادث والأحكام وتعلقاتها العلية قديمة ، والقديم لا يستفاد من الحادث انتهى ما قاله . وكأنه لما رأى الأصحاب يقولون لا حكم قبل الشرع ، وأمثال هذه العبارة قاصدون لا حكم قبل البعثة ، توهم أن الشرع هو البعثة فقال إنه حادث وليس كما قاله ولا كما توهمه ، وإنما الشرع ما قدمناه .

وأما قول الأصحاب فرادهم به لا حكم قبل العلم بالشرع ، أو عبروا بالشرع عن البعثة على سبيل المجاز ، لأن بها يعرف ويظهر وهذا هو الأظهر من مرادهم ، وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الأصحاب هذا ولكنى أنا ذكرته جاحداً له ودفعته فإني استنكرت قول الشرع حادث ، أما سمع قوله تعالى ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ) (١) فإن كان الشرع حادثاً فالحكم حادث وهو لا يقول به ، وإن قال به رد عليه . ثم مضمون كلام هذا القائل أن يكون الأحكام في الأزل ثابتة وهى غير شرعية ، وهذا شيء لم يقل به أحد ، أما أن ذلك مضمون كلامه فلأنه صرح بأن الأحكام قديمة ، وفسر نسبتها إلى الشرع بشيء حادث ، وأما أن ذلك لم يقل به أحد فلأن الناس منهم من قال الحكم الشرعى قديم ، ومنهم من قال الحكم حادث ، أما قدم الحكم وحدوث كونه شرعياً فلا قائل به ، فإن قال نسميه شرعياً لأنه بصدد أن يستفاد من الشرع الحادث قلنا نسميه شرعياً لأنه حكم من الشارع الحقيقى القديم .

( الوجه الخامس قوله العملية ) قيل لم يذكره ابن الباقلاني وذكره غيره ، وقال الإمام إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة ؛ فإن كل ذلك

أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل ، وأشار الغزالي (١) إلى ما أذكره وهو تبين أن المراد بالأحكام الشرعية هنا ما استفيد من الشرع ، وهو أعم من تفسير الحكم الشرعى الذى سيأتى ، فإنه لو أريد ذلك لاستغنى عن قوله هنا العملية وأخص من مطلق الحكم ، ويصير لمفظ الحكم الشرعى مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك ، وكان شيخنا أبو الحسن الباجى (٢) يختار أن قيد العملية احتراز عن أصول الدين ، لأن منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود البارى تعالى ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية ، ومنه وجوب اعتقاد ذلك ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع لمقصود العقل عن معرفته . فأما الأول والثانى فخرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إياها بما هو متوقف على الشرع ، وأما الرابع فقد يقال إنه داخل فى الشرعية . والأولى أن يجعل هو والأولان خارجة عنها بأن يراد بالحكم الإنشائى لا الخبرى ، ولا شيء من الثلاثة يائىء ، وأما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعى إنشائى ، فإن كان ذلك لا يسمى فقها فلا بد من إخراجها ، وما فى الحد ما يخرجها إلا القيد المذكور . ويرد على إخراجها وإخراج أصول الفقه بذلك إن أريد بالعمل عمل الجوارح والقلب ، فلا تخرج لدخولها فى أعمال القلوب ، وإن أريد عمل الجوارح

(١) هو : محمد بن محمد بن محمد ، أبو حامد الغزالي ، صاحب إحياء علوم الدين ، والتصانيف العديدة فى الأصول وغيره ، مثل : المستصفى ، والمناجى ، وشفاء الغليل وغير ذلك .

ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

( البداية والنهاية ١٢/١٧٣ ، شذرات الذهب ١٠/١ - ١٣ ) .

(٢) هو : على بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب ، علاء الدين الباجى ، المولود فى سنة إحدى وثلاثين وستائة ، كان عالماً بسائر العلوم العقلية والعقلية ، الفقه والأصول ، والمنظرة وغير ذلك . وكان أعلم أهل الأرض بمذهب الإمام أبى الحسن الأشعرى فى علم الكلام . توفى بالقاهرة سادس ذى القعدة سنة أربع عشرة وسبعمائة .

( طبقات الشافعية ١٠ / ٣٣٩ ، حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، الدرر الكامنة

١٧٦ / ٣ ) .



فقط خرجت النية وكثير من المسائل التي تنكلم الفقهاء فيها ، كالردة وغيرها مما يتعلق بالقلب، ولذلك ترك الآمدى وابن الحاحب لفظ العملية ، وقالوا الفرعية لأن النية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب . ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب عليه من الصحة والبطالان والمواخذة المتعلقة بالأعمال كما يذكر في بعض العلوم ما يتعلق به من علم آخر . ثم إن كون الإجماع حجة مثل كون الزنا سبياً لوجوب الحد، وقد منع الإمام بعد ذلك أنه حكم شرعى، فعلى طريقة لا حاجة له إلى إخراج فطريق الجواب عنه أن مراده هناك أنه ليس بحكم زائد على أبحاث الحد وكذا كون الإجماع حجة معناه إيجاب العمل به وبمقتضاة فيجب الاحتراز عنه .

(الوجه السادس قوله المكتسب من أدلتها) صفة للعلم وفي بعض النسخ المكتسبة صفة للأحكام ، والأول أحسن بل يتعين وإلا لاحتاج الحد إلى زيادة قوله إذا حصل بالاستدلال وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى ، وما يليق به في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب، واحتراز أيضاً عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لأن لفظ الفقه يشعر بالعلم بما فيه دقة ولا دقة في ذلك ، ولأن العوام يعلمون ذلك ولا تسمى فقهاء ، وقال التبريزي (١) في هذا القسم المعلوم بالضرورة إنه فقه وإن لم يسم المتصف به فقيهاً فذلك لأن العلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أن لهم في اسم الفقه عرفاً ، وكون تلك العلوم ضرورية لا يخرجها عن كونها فقهياً. فإن معظم علوم الصحابة شرائع الأحكام كان كذلك ، وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار ، وإن ذلك يسمى فقهاً ولذلك يذكر في كتب الفقه ، وإنما لا يطلق على العالم به وحده اسم فقيه لما فيه

---

(١) هو : علي بن عبد الله بن أبي الحسن بن أبي بكر الأردبيلي ، تاج الدين التبريزي ، كان من العلماء المجيدين لفنون العلوم . من المنقول والمقول ، كالفقه ، والأصول ، والفرائض ، والنحو والحساب ، وعنى في آخر حياته بدواسة علوم الحديث .

توفي بالقاهرة في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبعائة .

( طبقات الشافعية لابن السبكي ١٣٧/١٠ — ١٣٨ ، الدرر الكامنة ١٤٣/٣ ،

شذرات الذهب ١٤٨/٦ الأعلام للزركلي ١٢١/٥ ) .

من المبالغة. وبقية اسم فاعل من فقه بضم القاف ، إذا صار الفقه له سجية وهو وصف له في نفسه لا يتعدى إلى غيره. والفقه هو مطلق الفهم وهو صفة يتعدى إلى المفهوم والضمير في أدلتها للأحكام، ولو قال من أدلته لصح أيضاً على ما في النسخ المشهورة من جعل المكتسب صفة للعلم .

( الوجه السابع قوله التفصيلية ) جعله الجمهور احترازاً عن اعتقاد المقلد ، فإنه اعتبار وحكم شرعى عملي مكتسب من دليل إجمالى ، وهو أن هذا أفتانى به المفتى وكل ما أفتانى به المفتى فهو حكم الله فى حقى ، وهو دليل عام لا يختص بمسألة بعينها ومقدمته الأولى حسية ، والثانية إجماعية ، ولذلك قال الإمام هنا إن هذا القيد يخرج ما المقلد من العلوم فجعل إلحاصل عند المقلد علماً وأدرجه فى جنس حد الفقه ، وأخرجه بهذا الفصل ، لكنه بعد ذلك جعله قسمين العلم ، فإنه لغير موجب والغلم لموجب . وإذا لم يكن اعتقاد المقلد علماً لم يدخل فى الجنس وهو قوله العلم فلا يحتاج إلى إخراجة بالفصل إلا أن يريد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق أعم من أن يكون لموجب أو لا . وهنا تم الحد . وعلى النسخة التى فيها المكتسبة بالهاء لا يتم الحد هنا ، لأن المسائل التى يعلمها المقلد هى مستندك عليها فى نفس الأمر بأدلة تفصيلية مكتسبة لغيره فلا يخرج إلا بأن تقول إذا حصلت أو حصل عليها بالاستدلال .

( قيل الفقه من باب الظنون ) هذا سؤال على قوله العلم فاقضى أنه لا شيء من الفقه بظنى ونحن نبين لك أنه ظنى لأنه موقوف على الظنى والموقوف على الظنى ظنى ؛ أما كون الموقوف على الظنى ظنياً فلأن الظنى يحتمل العدم ، وعلى تقدير عدمه يعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنياً غير مقطوع به ، وأما كون الفقه موقوفاً على الظنى فلأنه موقوف على أدلتها وأدلتها ، نص أو إجماع أو قياس ، فالقياس كله ظنى والإجماع اختلف فيه . وعلى تسليم أنه قطعى فوصوله إلينا بالظن على أنه فى غاية التدور . والنص قسمان : أحاد لا يفيد إلا الظن ، ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة ، وإن اقترن به قرائن حتى أفاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضرورة وأنتم قلتم إنه لا يكون فقهاً ، ومقتضى ذلك أن يكون كل الفقه مظنوناً ولا شيء منه معلوم على عكس ما اقتضاه الحد ، وفى بعض النسخ قبل من باب الظنون أى الفقه وحذفه لدلالة الكلام عليه .

١) قلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ، فالحكم مقطوع والظن في طريقه (مضمون هذا الجواب أن الفقه كله قطعي لا ظني وهذه المقالة تنسب إلى أكثر الأصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف . وتقريره بالآمال أن نقول في الوتر مثلا الوتر يصل على الراحة فهو سنة ، فالوتر سنة والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء ، وهما لا تفيدان إلا الظن بالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن ، وهذا الظن الذي أراده المصنف بقوله والظن في طريقه . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها واعتقدوا أنها الحق وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء ، وعليه بنى السائل سؤاله . والأصوليون لم يقفوا عند ذلك ، لأن الظن لا يجوز اعتياده حتى يدل عليه دليل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة وهي اعتقاد كون الوتر سنة ظاهراً ركبنا قياساً آخر من مقدمتين هكذا الوتر مظنون سنتيه ، وكل ما هو مظنون سنتيه فهو سنة في حق من ظنه .

والمقدمة الأولى قطعية لأنها وجدانية فإن الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع والشبع ، والمقدمة الثانية قطعية ، لقيام الإجماع على أن حكم الله في كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده وفي حق من قلده حتى لو اعتقد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته ، وهذا الإجماع نقله الشافعي في الرسالة والغزالي في المستصفى . ، وإذا تقررت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنه وهي قطعية لأنها تابعة لمقدمتين قطعتين ، ولا يضرها وقوع الظن في مقدس القياس الأول ونتيجته وهي طريق القياس الثاني ، لأن الظن إنما يضر إذا كان في مقدمات الدليل وهنا مقدمات القياس قطعتان والمظنون خارج عنهما ، ووجود الظن الذي هو حاصل مقدمة القياس الثاني ليس مغتوراً ، وهذا التقرير على حسنة إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن ، والإنصاف أنهما مقامان اعتقاد كون الحكم عند الله ، كذا لا يمكن دعوى القطع فيه واعتقاد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة ، والفقهاء نظروا للأول والأصوليون نظروا للثاني ولا مشاحنة في الاصطلاح ، ولم يتوارد اختلافهما على شيء واحد ، على أني أقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده . يباه أنه يجب عليه اتباعه ، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح وبغير هذا التفسير

ممنوع. فإذا قلنا المصيب واحد والمخلى معفو عنه لا يستمر هذا الإطلاق، وإن كان بعضهم قال إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حمله على أنه يأثم بترك ما ظنه واجباً ويفعل ما ظنه حراماً لجراءه على ربه بحسب اعتقاده، وأما أن ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الأمر فلا يمكن، وإذا ظن زوجه أجنبية فوطئها يأثم ولكن أيمز إثمهُ أو يساوى إثم الزاني .

وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يقربه إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومنع بعض الناس قطعية هذا الدليل ليس بجمل لأنه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل أو اثبات الظن بنفسه فلا بد من قاطع: إما إجماع وحده، وإما مع قرائن تحث به تفيد القطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها نصاً أم قياساً أم غيرهما مما يفيد الظن. وقوله مقطوع أى مقطوع به، ولكنه حذف الجار وتوسع بتعمدة الفعل إلى الضمير .

(ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس) فوله المتفق عليه إشارة إلى أن ثم أدلة مختلفاً فيها وسندكرها، وقوله بين الأئمة أى المعترفين. وإلا فقد أنكر بعض الناس القياس وبعضهم الإجماع ولعله لا يسمى من أنكر ذلك إماماً وهو حق، لأن الإمام من يقتدى به، وهؤلاء لا يقتدى بهم، لذلك طلق الأئمة ووقع في بعض النسخ الأئمة والأول أصح لبعد التجوز في الثاني .

(ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) لا بد أمعناه لا فراق ولذلك قال ابن عبد السلام إنه إذا حلف لا بد أن يفعل كذا ولم يفعله على الفور حنث، والمختار أنها لا تفيد الفور المعروف. والأصولي نسبة إلى الجمع لأنه مسمى به كالانصاري والآنماري، ولو لم يسم به لم تجز النسبة إلا إلى المفرد. فيقال أصلي، والحكم على الشيء بالإثبات أو النفي مسبوق بتصوره، والأصولي يريد أن يثبت الوجوب مثلاً للأمر والتحريم المنهى أو ينفيهما وكذلك بنية الأحكام، لذلك لا بد أن يتصورها أولاً وقصد بهذا وجه الحاجة إلى تقديم هذه المقدمة .

(لا جرم ترتيبه على مقدمة وسبعة كتب) .

الذى يسبق إلى الذهن من لا جرم في هذا الموضع أن معناها لأجل ذلك  
أى لأجل ما سبق رتبناه على كتب ، وقد جاءت لا جرم في القرآن في خمسة  
مواضع متلوة بأن واسمها ولم يحمى بعدها فعل. والذى ذكره المفسرون واللغويون  
في معناها أقوال :

أحدها : أن لا نافية وجرم فعل معناه حق ، وأن ما في حيزه فاعله وهذا  
مذهب الخليل وسيبويه والأخفش، فقوله تعالى لا جرم أنهم معناه رد على الكفرة.  
وتحقق بخسرانهم .

والثاني : أن لا زائدة وجرم معناه كسب ، أى كسب لهم عملهم الندامة .  
فإن ما في حيزها على هذا القول في موضع نصب وعلى الأول في موضع رفع .

الثالث : أن لا جرم كلمتان ركبنا وصار معناها حقاً ، وكثيراً ما يقتصر  
المفسرون على ذلك .

الرابع : أن لا جرم معناه لابد، وإن الواقعة بعدها في موضع نصب بإسقاط  
حرف الجر، قال الفراء : لا جرم كلمة كانت في الأصل بمعنى لابد ولا محالة فكثير  
استعمالها حتى صارت بمنزلة حقاً نقول لا جرم لا تينك ، قال الواحدي : وضع  
موضع القسم في قولهم لا جرم لأفعلن كما قالوا حقاً لأفعلن ، وأنت إذا تأملت هذه  
الآقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذى قصده المصنف. والذى يظهر أن  
التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقدر  
فلا جرم أنا رتبناه، بإضمار الفاء لإفادة التعليل ، وتقدير أن واسمها لتوافق  
مواقعها من القرآن أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويستغنى عن إضمار أن والتقدير  
حقاً رتبناه . والمقدمة بكسر الدال وفتحها وهو أشهر ، فالكسر لأنها تقدم  
الناظر فيها إلى ما بعدها ، والفتح لأن الناظر يقدمها بين يديه إلى مقصوده . هذا في  
مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل . أما مقدمة الجيش فلم يجعل الجوهرى فيها إلا كسر  
الدال لأنها تقدم الجيش .

ووجه تقديم المقدمة في أول الكتاب كونه لابد لكل أصولى من تصور

الاحكام . والكتب السبعة منها الاربعة التي قدمها : الكتاب والسنة والإجماع والقياس كل منها كتاب .

والخامس : الأدلة المختلف فيها وهذه الخمسة هي الأدلة التي تضمنها المعرفة الأولى من أصول الفقه .

والسادس : في التعادل والتراجع المقصود بالمعرفة الثانية .

والسابع : في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة .

وهذا جملة أصول الفقه .

(أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان) :

لما كانت متعلقات الأحكام يحتاج إليها ذكرها معها وإن لم يبين فيما سبق إلا وجه الحاجة الى تصور الأحكام .

## الباب الأول

في الحكم وفيه فصول

### الفصل الأول

في تعريفه

( الحكم خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ) .

لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتج إلى تقييده وقد تقدم الكلام في كونه إنشائياً أو خبرياً . وتفسيره بالخطاب وتقسيمه إلى الاقتضاء أو التخيير يدل على أن المراد الإنشائي ، والخطاب مصدر خاطب مخاطب خطاباً ومخاطبة ، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف ما قال القاضي أبو بكر : الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزله . وكلام الرسول ﷺ في وقته مخاطبة على الحقيقة ، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً ، وعلى هذا لا يقال للبوصى إنه مخاطب بما يودعه وصيته ، ويقال أمر من تفضى إليه الوصية إنتهى . فعلى هذا لا يصح أن يؤخذ الخطاب في حد الحكم لأن الحكم عندنا قديم ، ويجب أن يقال الكلام ، والمصنف تبع الإمام في لفظ الخطاب ، وكان الإمام رأى أنه يقال في التديم باعتبار ما يصير إليه ، وإذا قلنا لا يطلق الخطاب في الأزل فهل يطلق بعد ذلك عند وجود المأمور والمنهى ينبغي أن يقال إن حصل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام ، فيسمى خطاباً بلا شك وإلا فلا على قياس قول القاضي ، وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم ، وفي بعض نسخ الكتاب خطاب الله القديم كأنه رأى أن الخطاب يطلق على الكلام القديم على غير مذهب القاضي ، وعلى الأصوات والحروف الدالة على ذلك وهي حادثة فسال القديم ليخرجها وفي بعض

النسخ لم يقل القديم نظراً إلى أن الخطاب هو الكلام والكلام حقيقة في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة إلى قوله القديم فصل في الخطاب قولان :

أحدهما : أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية .

والثاني : أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته . وإضافته إلى الله يخرج خطاب غيره والمتعلق بأفعال المكلفين يخرج المتعلق بذاته تعالى والجمادات وذوات المكلفين وفعله كقوله الله لا إله إلا هو ، ويوم يسير الجبال ، ولقد خلقناكم . والمراد بالمكلفين من كان بالغاً عاقلاً . ولنا في الصبي خلاف هل هو أمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأمر الولي ، وعلى كل تقدير ليس تكليفاً ، لأن أمر التدب لا كلفة فيه ، ومن رأى أنه أمور بأمر الشرع قال في حد الحكم الخطاب المتعلق بأفعال العباد ولا يرد عليه المجنون ، لأنه لم يوجه له خطاب ، ومنهم من يقول بأفعال الإنسان لأن كلامنا فيما يتعلق بهم ، وإن كانت الملائكة والجن مكلفين لكنهم خارجون عن نظرنا .

وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) يخرج قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون)(١) فإنه خطاب متعلق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة لكنه ليس اقتضاء ، ولا تخييراً فخرج عن الحد ، والمراد بالاقتضاء الطلب فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو نديباً ، وطلب الترك تحريماً أو كراهة ، والمراد بالتخيير الإباحة .

( قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ) هذا سؤال على الحد مركب وعلى مقدمتين : الأولى مسلمة وإن كانت المعتزلة لا يقولون بها فإننا نقول بقدم الكلام . والثانية لا نقول نحن بها ، فاستدلوا عليها بثلاثة :

أحدها : أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً ، وحرمت بعد أن لم تكن حراماً ، والبعدية تصريح بالحدوث .



والثاني : أنه أى الحكم يكون صفة لفعل العبد، فتقول : هذا الفعل حلال ، وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثاً، فصفة فعله أولى بأن تكون حادثه.

والثالث : أنه أى الحكم يكون معللاً به أى بالحادث ، كقولنا حلت بالنكاح . فالنكاح علة في الحل ، وحرمت بالطلاق ، فالطلاق علة في التحريم .

( وأيضاً فوجبة الدلوك وممانعة التجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها ) هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعاً لجميع أفراد الم حدود مانعاً من دخول غيره فيه ، فمضى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد . والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح ، وقيل غروبها ، وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التى تضمنها الحد .

( وأيضاً فيه الرد يد وهو يتأني التحديد ) هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير . أو للترديد والترديد يتأني التحديد ، لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام .

واعلم أن ملول د أو ، إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو ، وإما إبهام كقوله تعالى ( وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين ) (١) وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد ، وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين ، وإما تخيير كخذ درهماً أو ديناراً فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال ، والتقسيم ليس فيه بيان للمقسم ، والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان ، أو التخيير والإباحة لا محل لها هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان فى الحدود .

( قلنا الحادث التعلق ) هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة الثانية من السؤال الأول ، وهو أن الحكم يوصف بالحدوث فمضى ذلك وقال : الحادث

إنما هو التعلق ، فإذا قلنا حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا ، فليس معناه .  
أن إحلالها حدث ، وإنما معناه أنه تعلق بالعبد وهذا اختيار من المصنف أن التعلق .  
حادث وهو المذكور في المحصول هنا وفي موضع آخر خلافاً وهو المختار (١) ولو كان  
التعلق حادثاً لكان الخطاب المتعلق حادثاً ضرورة أخذ التعلق قيداً فيه ، ويلزم على  
هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فرمته ، وأن الكلام في الأزل لا يسمى  
حكماً ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نهياً ونحن لا نقول به ، ولا ينحى من  
هذا إلا أن يقال وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية ، ولكن  
هذا لا ضرورة إليه ، فالمختار أن الإحلال مثلاً قديم ، وكذلك تعلقه ، وأن التعلق .  
نسبة فهو يستدعي حصول متعلقه في العلم لا في الخارج ، وإنما الذي يحدث بعد  
ذلك الحل ، وهو غير الإحلال ، وإنما ينشأ عنه بشروط كلها وجدت وجد ، كما  
لو قلت أذنت لك أن تبيع عبدي هذا يوم الخميس ، فالإذن قبل الخميس موجود  
متعلق به وأثره يظهر يوم الخميس ، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم يحدث التعلق  
فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى ، وكأن التعلق طرفين من جهة المتكلم  
يتقدم ومن جهة المخاطب قد يتأخر .

(والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات) .

هذا جواب عن قوله ويكون صفة لفعل العبد فأجاب بأن الحكم قول متعلق  
بالفعل ، لا صفة للفعل ، لأن معنى الإحلال قول الله رفعت الحرج عن فاعله ،  
وهذا القول صفة لله تعالى قائم بذاته متعلق بغيره لا صفة ، كالقول المتعلق .

---

(١) في هامش النسخة المطبوعة : ، والمنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري  
أنه قديم ، وعليه مدار كلام الأئمة ، وفي ابن الحاجب التصريح به في مسألة أمر  
المعديم ، وهو الحق ، ولو قيل : إن التعلق لا يوصف بقديم ولا حدوث ، لكونه  
نسبة لم يبعد ، إذ النسب والأمور الاعتبارية المختار فيها كذلك ، لأنها عدمية ،  
كما هو الحق ، وقد فاه بذلك جميع متأخري علمائنا ، لكن المشهور القول بالحدوث  
فلتأمل اه .

بالمعدومات إذا أخبرت عنها مثلاً ، فليس القول صفة لها ، وإلا لزم قيام الوجود بالمعدوم ، وأما كون للتقديم متعلقاً بالحادث فلا يتمتع .

(والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للبصائع)

هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قوله « ومعلابه » أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ، فأجاب بأن هذه العلل شرعية ، والعلل الشرعية معرفات لا مؤثرات ، وكأن الله تعالى قال إذا تزوج فلان بفلانة بشروط كيت وكيت فاعلموا أني حللتها له ، فإذا وجد النكاح بتلك الشروط عرفنا الإحلال الأزلي ، ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للتقديم ، كما أن العالم يعرفنا وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدانيته فليس علة له .

واسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين في هذا المثال ، ولم يرد في الأسماء وقرئ في الشواذ ( صنعة الله ) (١) بالنون فن اكتفى في الأسماء بورود الفعل يكتفى بمثل ذلك ، وما ذكره المصنف من الجواب يحسن إبراده على وجهين :

أحدهما : على سبيل المنع ابتداء فيقال : لا نسلم أن النكاح والطلاق ونحوهما علل وإنما هي معرفات .

والثاني : على سبيل الاستفسار فيقال : إن أردت بالغلل المعرفات فسلم ، ولا يفيدك ، وإن أردت المؤثرات فمبتنع والعلة تطلق بمعنى المعرف والداعي والمؤثر . والمتكلمون ينكرون المؤثر بناء على أن الأفعال كلها من الله تعالى وهو تعالى فاعل بالاختيار ، لا مؤثر بالذات ، ولا وجود للعلة المؤثرة . هذا مذهب أهل

---

(١) آية ( ١٣٨ ) من سورة البقرة وهي قوله تعالى ( صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون ) وهي القراءة الصحيحة المتواترة .

أما قراءة ( صنعة الله ) بالنون فهي قراءة شاذة مروية عن الحجة في القراءات السبع لابن طالون ١/٢٢٨ .

السنة والحكمة (١) وكثير من المتكلمين ، غير أن أهل السنة تثبتها وإلا اختلف مدرّكهم . وهذا تمام الأدلة الثلاثة التي قرر بها السؤال الأول .

( الموجبية والممانعية أعلام الحكم لا هو ، وإن سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك والصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة ) .

هذا جواب عن السؤال الثاني بأحد طريقين : إما بأن تلك الأشياء التي ادعى خروجها عن الحد ليست أحكاماً بل إعلاماً بالحكم فلا معنى لكون الدلوك واجباً إلا أن الله تعالى أعلننا به الوجوب ، ولا معنى لكون الوضوء شرطاً إلا أن الله أعلننا بعدمه بطلان الصلاة . وإما بأن نسلم أنها حكم ونقول : إنها ليست خارجة عن الحد، بل راجعة إليه بتأويل، وهو أن المعنى بالموجبية اقتضاء الفعل، وبالممانعية اقتضاء الترك، ومعنى هذا أن موجبية الدلوك مثلاً بمنزلة جعلت الدلوك معرفاً لوجوب الصلاة، والاقتضاء المذكور في الحد معناه: وجبت الصلاة عند الدلوك، وحاصل العبارتين سواء ، فبذلك يكون الحد جامعاً ، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقين في الموجبية والممانعية ، وأما الصحة والبطلان فاقصر فيهما على الجواب الثاني وهو رجوعهما إليه بتأويل ، وهو أن صحة البيع لا معنى لها إلا إباحة الانتفاع ، وفساده لا معنى له إلا حرمة الانتفاع وفيه نظر ، لأننا نعلل إباحة الانتفاع بالصحة ، وحرمة بالفساد ، والعلة غير المعلول ، ولأن بتمام الإيجاب والقبول تحصل الصحة ، ولا يباح الانتفاع حينئذ حتى يتم الخيار ويقبض ، ولم يذكر المصنف صحة العبادة وفسادها والسؤال وارد فيها أيضاً ، وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحة وهو أنها استتباع الغاية ، ومعناه أن العبادة أو العقد بحيث يترتب عليه أثره وهو الغاية المقصودة منه ، وغاية البيع مثلاً إباحة الانتفاع ، فإن وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحاً ، وإلا كان فاسداً ، وبهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض ، لأنه قد يتعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده ، وإن توقف على شرط أفا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط الى السبب السابق . إذا عرفت

---

(١) المقصود بالحكمة هنا : الفلاسفة .

« هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد ، ورجوعه إليه بالطريق التي تقدمت في الدلوک ، وهو أن تقوم : الصحة نزلت منزلة قول الشارع جعلته مبيحاً للانتفاع أى معرفاً للإباحة . والتخير المذكور في الحد معناه إباحة الانتفاع عنده ، وحاصل العبارتين سواء .

بقي هنا نظر آخر وهو كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع هل هو معنى شرعى زائد على الإيجاب والقبول وسائر ما يعتبر معه ، أو هو تلك الأشياء فقط بغير زيادة ، أو مجموعها يحصل به ذلك ، فإن كان الأول وهو المشهور عند الجمهور كان ذلك المعنى حكماً شرعياً مفارقاً لذات الدلوک مساوياً لجعل الدلوک معرفاً للوجوب ، فلذلك تعلقت بطلب الطريق الثاني ، إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً ، وإن كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوياً للدلوک من كل وجه أمكن أن يقال حينئذ إن معنى الصحة الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور ، وليست حكماً بل إعلاماً بالحكم ، وكذلك إن جعلنا الصحة وقوع البيع أو العباداة على وفق الوجه المشروع ، وقلنا إن هذا معنى عقلي لا شرعى فيأتى الطريقان أيضاً في الجواب .

( والترديد في أقسام المحدود لا في الحد ) .

هذا جواب عن السؤال الثالث . ويبيانه أن الترديد المنافي للتحديد هو الترديد في الحد وهنا ليس كذلك ، لأن الترديد إنما يكون في الحد لو كانت « أو » داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول ، وههنا إنما وقعت بين أقسام الفصل الآخر ، وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخير . وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ، وبصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييراً ، فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا ترديد فيه ، واسكنه ينقسم إلى اقتضاء وتخير فأنت « أو » بين قسميه ، فلا يحصل بها إخلال في الحد ، والفصل مساو للمحدود ، وكل ما كان أقساماً لشيء كان أقساماً لمساويه ، فلذلك قال المصنف إنها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون أحدهما مطلقاً . فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقاً و « أو » داخلة بين المعنيين وكل

( ٤ - الإيهام ج ١ )

منهما معيماً أخص من أحدهما مطلقاً ، ولو وجد عبارة تشملهما أو تخرج غيرهما  
استراح من هذا السؤال وجوابه ، وقد خطر لي أن يكون الإنشاء فإنه يخرج  
الخبر ، ويشمل الاقتضاء والتخير فيقال هذا الحكم الشرعي هو خطاب الله  
المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء ، ويندرج فيه خطاب الوضع وكون  
الشيء سبباً وشرطاً ومافعاً ، والحكم بالصحة والفساد سواء قلنا إن ذلك يرجع  
بتأويل إلى الاقتضاء والتخير أم لا ويندرج فيه مثل قوله تعالى ( زوجناكها ) .  
فتزويج الله لنيه « زينب » حكم شرعي .

## الفصل الثاني

### في تقسيماته الأول

(الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب ، وإن لم يمنع فتدب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة وإلا فكراهة، وإن خير فأباحة )

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه ، وحذف قوله وهو من وجوه دلالة الكلام عليه والآلف واللام في الخطاب للعبود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم . والاقتضاء هو الطلب ، وقابل المصنف الوجود بالترك ، ولو جعل موضع الوجود الفعل أو موضع الترك العدم لكان أحسن من حيث اللفظ ، وأما المعنى ففيه تسمح على التقديرين لأن الترك فعل وجودى ، فلا يكون تقسيماً لا للفعل ولا للوجود ولذلك قال غيره المطلوب إما فعل غير كف وإما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، وأهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين والأولى اعتماده في هذا التقسيم (١) وعدم التقييد بكونه كفاً وغير كف. وقوله فوجوب صوابه، فأيجاب فإنه الحكم والوجوب أثره تقول أوجب الله إيجاباً فوجب وجوباً ، وكذلك قوله حرمة صوابه تحريم ، ووجه الحصر بين .

( ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ) .

لما ذكر الإيجاب والتدب والتحريم والكراهة والإباحة في التقسيم المذكور بأن به ماهية كل واحد منها ، فالإيجاب طلب الفعل المانع من النقيض ، والتحريم طلب الترك المانع من النقيض ، والإباحة هى التخيير بين الفعل والترك ، ولك أن يجعل مكان المانع من النقيض الجازم في جميع المواضع ، فهما مترادفان والأفعال

---

(١) في هامش النسخة المطبوعة : « عبارة غيره : فالأول أن يعتمد في هذا التقسيم ، ولعله الأول كما لا يخفى ، .

التي هي متعلق هذه الأحكام هي الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح تظهر ماهياتها بذلك أيضاً فيقال : الواجب المطلوب الفعل طلباً جازماً ، والمندوب المطلوب الفعل طلباً غير جازم ، والحرام المطلوب الترك طلباً جازماً ، والمكروه المطلوب الترك طلباً غير جازم ، والمباح المخير فيه ، ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقائقها ، وبدأ بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل لدلالة الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص ، فقوله الذي صفة لمحذوف ، أى الفعل الذي ، فالفعل جنس يشمل الخمسة ، والذي يذم تاركه أخرج المندوب والحرام والمكروه والمباح ، وعادة الأصوليين يقولون الذي يذم يخرج المندوب والمكروه والمباح ، وتاركه يخرج الحرام ، وكان الباجي يشرحه كذلك ، وأنا لا أختار هذا ، لأن الذي يذم وحده لا يصلح أن يكون فصلاً ، ألا ترى أنك لو قلت الفعل الذي يذم لم يكن جنساً للحدود ولا مفيداً للقصد ، وقوله شرعاً احتراز عن مذهب المعتزلة فإن عندهم الذم بالعقل ، فأشار بهذا إلى قاعدة الأشاعرة وهي أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع وقدم شرعاً على تاركه حتى يتبين أن انتصابه عن يذم ، وقوله قصداً متعلق تاركه ، وهو قيد ليس في المحصول ولا في الحاصل وأراد به إدخال الواجب إذا ترك سهواً فإنه لا يذم ولا يخرج ذلك عن الواجب ، ولو لم يقل ذلك لكان الرسم مطرداً وغير منعكس ، لأن ما لا يذم تاركه قد يكون واجباً بأن يتركه سهواً وإطلاق تاركه مع ما فيه من العموم المستفاد من الإضافة يقتضي أن ما لا يذم كل تارك له ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد في الفصل يكثر به الحدود بخلاف زيادة الفصول فإنه ينقص بها الحدود وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً ، أما اطراد فلأن كل ما يذم تاركه قصداً ليس بواجب .

فإن قلت : الساهي غير مكلف فليس الفعل في حقه واجباً فلا يوصف بترك الواجب ؟ قلت : إما أن يكون بى هذا على رأى الفقهاء فإنهم يقولون الصلاة واجبة على الساهي والنائم ، ولذلك يجب القضاء عليها وإما أن يفرض فيمن سهى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق الترك ، ولا معصية بسبب السهو كمن مات في أثناء الوقت لا يعصى على الصحيح ، فطريان السهو في أثناء الوقت كطريان الموت ، وكذا إذا طرأ النوم عن غلبة وإنما قيدت بقولى عن غلبة ، لأنه إذا قصد النوم حيث يحتمل عنده أن يستيقظ قبل خروج الوقت ، وألا يستيقظ والاحتمالان على السواء ، فإنه إذا



نام يكون قد عرضها للقوات فيظهر عصيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى أبي عمرو بن الصلاح (١) واستدل بما جاء في الحديث في العشاء أنه نهى عن النوم قبلها ، وإن غلب على ظنه أو يستيقظ قبل خروج الوقت (٢) فالذي يظهر جواز النوم ولا يعصى إذا استغرق به النوم على تدور حتى خرج الوقت ، ويحمل الحديث على ماسوى هذه الصورة أو على أنه نهى تنزيهه، وإن ظن أنه لا يستيقظ حرم بلا إشكال مهما نام بعد الوقت ، أما إذا نام قبله فلا لأن التكليف لم يتعلق به ودع (٣) من يعلم من عادته أنه لا يستيقظ إلا بعد الوقت أقول النبي ﷺ إذا استيقظت فصل ، فإن قلت: هل هذا القيد الذي زاده المصنف لا بد منه حتى يكون الحد بدوته فاسداً؟ قلت ينبغي على شيء وهو أن عدم الفعل أعم من تركه، فمن مات ونام غلبة أو أقبل الوقت حتى خرج يقال في حقه لم يصل ، ولا يقال ترك الصلاة ، ومن اشتغل بضدها وهو ذاكر لها فقد تركها قصداً ، ومن نام عن اختيار في أثناء الوقت مع علمه من عادته ألا يستيقظ داخل في ذلك ، وأما الساهى وهو الذي اشتغل بضدها قاصداً لذلك الضد ولم يخطر بباله الصلاة فيقال إنه لم يصل وهل يقال إنه تارك للصلاة لأجل تلبسه بضدها محتاراً له أو لا يقال ذلك لعدم قصده لها فأشبهه من لا ينسب إليه فعل ، هذا محل نظر ، فإن أطلقنا عليه اسم التارك فلا بد من القيد المذكور

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن ، أبو موسى الشهرزورى ، المعروف بابن الصلاح ، أحد العلماء المبرزين في التفسير ، والحديث ، والفقه ، وأسماء الرجال وغير ذلك من العلوم العقلية والعقلية .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث » ، والمعروف بمقدمة ابن الصلاح ، والفتاوى ، وشرح الوسيط في فقه الشافعية ، طبقات الفقهاء الشافعية ، توفي رحمه الله تعالى سنة ٦٤٣ هـ ( وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٣٦٩ ) .

(٢) روى عن أبي برزة الأسلمى أن النبي ﷺ - كان يستحب أن يؤخر العشاء التي تدعوها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ، رواه الجماعة . (٣) في هامش النسخة المطبوعة : « في شرح ابن النحوى: ودع بصيغة الأمر، والمضى - والله أعلم - وارك من يعلم من عادته إلخ فلا تقيد به ، ا هـ .

وإلا فلا حاجة إليه وهو الأولى ، لأن قولنا الواجب ما يذم على تركه ، معناه على تركه حين كونه واجباً والناسي حين نسيانه لم يكن الفعل واجباً عليه فتركه الذي لم يذم عليه والوجوب لم يجتمع في زمن واحد ، ولذلك أن القاضي أبو بكر وغيره من الأئمة لم يذكروا هذا القيد .

( وقوله مطلقاً ) متعلق أيضاً بتركه ، وهو قيد في الفصل زائد في المحدود كما أشرنا إليه من قبل ، وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج ، وقصد به إدخال الواجب الموسع والتخير وفرض الكفاية ، فإن كلا منها قد يتركه قصداً تركاً مقيداً فلا يذم ، كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره وترك خصلة من خصال الخير ، وفعل الأخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاث ، وإنما يأثم في الموسع إذا ترك هو لا غيره ، فإنه يصح حينئذ إطلاق الترك عليه والنوع الرابع من أنواع الواجبات وهو الواجب المضيق لإطلاق الترك صادق عليه حيث ترك فلا قيد فتشمل كلامه الواجبات الأربعة وهذا القيد وهو قوله مطلقاً قاله صاحب الحاصل (١) وحذف قول الأصحاب على بعض الوجوه لأن به يستغنى عنه وهم يعملون على بعض الوجوه متعلقاً يذم وفائدة هذا الرسم أنه إذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله لأجله استدلتنا بذلك على وجوبه . والنم معروف لغة وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره والمعتزلة فسروه بأنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يبنى على إيضاح حال الفاعل ولأصحابنا معهم فيه مشاححات متكلفة ، وأورد في المحصول أنه يدخل في هذا التحديد السنة ، فإن الفقهاء قالوا : إن أهل مكة إذا اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح ، وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أر من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله غيره وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة ، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا قاتا بسننهما لا يقاتلون على تركها خلافاً لأبي إسحاق المروزي (٢) ويجاب

---

(١) هو تاج الدين محمد بن حسين الأرموي ، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب « المحصول » للإمام الرازي في كتاب سماه « الحاصل » لا يزال مخطوطاً .  
(٢) هو : إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب المزن ، أحد أئمة الشافعية ، =

عن هذا القول بأن المقاتلة على ما يدل عليه ذلك من الاستهانة بالدين المحرمه لا على ترك السنة .

(ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) قال أبو زيد المدبوسى (١) من الحنفية. الفرض والتقدير، والوجوب السقوط، فخصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لأنه الذى يعلم من حاله أن الله قدره علينا، والذى عرف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب، لأنه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لأننا لا نعلم أن الله قدره قلنا الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من المقتضىين بأحد القسمين تحكم، ولو قالوا: إن هذا مجرد اصطلاح لم نشأحهم والنزاع في موافقته للأوضاع اللغوية، ثم زادوا وادعوا أن الفرض والواجب مختلفان، بالحقيقة وقصدهم من هذا أن الوتر واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث (٢)

= من مصنفاته : الفصول في معرفة الأصول ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

( الاعلام للزركلى ١٠/١٠ ، الفهرست لابن النديم ص ٢١٣ ) .

(١) هو : عبد الله بن عمر بن عيسى ، أبو زيد ، أول من وضع علم الخلاف ، كان فقيهاً باحثاً . ألف « تأسيس النظر » فيما اختلف فيه للفقهاء : أبو حنيفة وصاحبه ، ومالك والشافعى . و « الأسرار » في الأصول والفروع عند الحنفية ، و « تقويم الأدلة » في الأصول .

توفي رحمه الله تعالى سنة ٤٣٠ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٢٥٣ ، الاعلام ٤/٢٤٨ ) .

(٢) صح في قراءة الفاتحة في كل ركعة من ركعات الصلاة أحاديث كثيرة منها :

( أ ) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه — أن النبى — ﷺ — قال :  
« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . رواه الجماعة .

( ب ) وعن أبي هريرة — رضى الله عنه — قال ، قال رسول الله — ﷺ —

وأصل القراءة فرض بقوله تعالى : « فاقراءوا ما تيسر منه » (١) ولو سلم لهم الاختلاف في الطريق لم يلزم منه الاختلاف في الحقيقة ، ثم لم يستمروا على ذلك . وجعلوا القعدة في الصلاة فرضاً ، ومسح ربع الرأس فرضاً ولم يثبتا بقاطع وقد جامق الحديث فريضة الصدقة يعنى النصب والمقادير ، ويلزم الخفية ألا يكون شيء من ذلك فرضاً والزمهم القاضى ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ، ودية الأصابع ، والعاقلة فرضاً ، وأن يكون الاشهاد عند السامع ، ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن ، فرضاً ، لما ادعوا أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة .

(والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه) لك أن تجعل «ما» بمعنى الذى كما قال . في الواجب ، وأن تجعلها نكرة ، أى فعل وهو جنس للخمسة . ويحمد فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه . ولا يذم تاركه خرج به الواجب . والعموم المستفاد من التثنية في قوله ولا يذم تاركه ، أغنى عن التقييد بقوله قصداً مطلقاً ، وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمد ، وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح . ولا بد من قوله . شرعاً وكأنته لما ذكرها في حد الواجب اكتفى به عن ذكرها في الأربعة مع إرادتها (٢) .

« من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفي رواية : بفاتحة الكتاب - فهي خداج ، هي خداج غير تمام » .  
رواه الشيخان وأحمد .

قال الخطابي : هي خداج : ناقصة نقص بطلان وفساد . ( فقه السنة ١/١٣٥ ) ،  
(١) سورة المزمل (٢٠) .

(٢) وأقول : إن البيضاوى ذكر كلمة « شرعاً » مرتين وليس مرة واحدة . كما قال السبكي ، وكان البيضاوى دقيقاً في تعبيره ، حيث ذكرها مرة في أول الأقسام . وهو الواجب ، الذى هو أعلى مراتب الفعل المطلوب تحصيله .

ولما طال العهد ذكرها مرة أخرى عند تعريف الحرام ، وهو أعلى مراتب الفعل المطلوب تركه ، ليشمل كل منهما ما تحته ، والملاحظ كالمفروض تماماً ، وبهذا يتدفع ما أورده الإسنوى على البيضاوى من اعتراض حيث قال : « وأيضاً فقد » .

وطن شيخنا الجزري (١) أن الناسخ أسقطها فلحقها بالأصل .

(ويسمى سنة وناقلة) من أسمائه أيضاً أنه مرغب فيه ، وتطوع ، ومستحب ،  
والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين . وقال القاضي  
حسين (٢) من الشافعية : السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ،

---

= تعرض المصنف لقوله « شرعا » في رسمي الواجب والحرام ، دون رسم  
المندوب والمكروه والمباح ، مع أن المدح على الفعل في المندوب ، وعلى الترك  
في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك نفي المدح ، فالصواب ذكرها  
في الجميع ، كما فعل صاحب الحاصل والتحصيل .  
(نهاية السؤل بحاشية الشيخ بخيت ٨٢/١) .

(١) هو : محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود الجزري ، المتوفى سنة ٧١١ هـ  
كان أحد علماء القرن السابع الهجري ، ومن المبرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ،  
وهو أحد شيوخ الإمام السبكي .

من مؤلفاته : شرح على « منهاج الوصول » لليضاوي يسمى « معراج المنهاج »  
وهو من أقدم الشروح التي وضعت على المنهاج . وقد وفقى الله تعالى لتحقيقه  
على نسختين مخطوطتين بدار الكتب المصرية ، ومكتبة الأزهر ، لكنه لم يطبع حتى  
الآن هـ محققه .

راجع في ترجمة الجزري : الوافي بالوفيات ( ٢٦٣/٥ ) طبقات الشافعية  
للإسنوي ( ٣٨٣/١ ) ولابن السبكي ( ٣١/٦ ) شذرات الذهب ( ٤٢/٦ ) .

(٢) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو علي القاضي ، أحد أعلام المذهب  
الشافعي ، كان جبيل فقه منيعاً صاعداً ، تفقه على القفال المروزي .

قال عنه الرافعي : « وكان يقال له حبر الأمة » .

توفي - رحمه الله تعالى - في المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

ومن شعره :

إذا ما رماك الدهر يوماً بنكبة      فإوسع لها صدراً وأحسن لها صبراً  
فإن إله العالمين بفضله      سيعقب بعد العصر من فضله يسراً =

والمستحب ما فعله مرة أو مرتين ، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يرد فيه نقل . وقالت المالكية . السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على فعله مظهراً له ، والنافلة عندهم ول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة . وللحنفية اصطلاح آخر في الفرق بين السنة والمستحب . والصحيح ما قدمناه أولاً لقوله ﷺ : « من سن سنة » (١) ولقوله « ولكن أنسى لاسن » (٢) فانظر كيف جمل السنة بما يحصل نسياناً وهو أندر شيء يكون ،

== ( طبقات الشافعية للسبكي ٢٥٦/٤ - ١٢٦٥ ، شذرات الذهب ٣١٠/٢ ، وفيات الأعيان ١/٤٠٠ ) .

(١) أخرجه الإمام مسلم في حديث طويل من رواية عمرو بن جرير بن عبد الله وفيه « من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء » ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء » .

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ — كتاب السهو حديث ٤ ص ٨٣ — ولفظه : « إني لأنسى أو أنسى لاسن » ورواه الغزالي بلفظ « إني لا أنسى ولكن أنسى لاسن » ثم قال : وظاهر هذا الحديث أنه — ﷺ — لا ينسى بياض البشرية ، وإنما ينسى الله ليشرع ، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعاً « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني » ( سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٤/٢ ) .

ويبدو لي أنه لا تنافي بين الأحاديث الثلاثة ، وأنها في جملتها تفيد أن الرسول ﷺ — كان ينسى الله عز وجل في بعض الأمور لحكم كثيرة لأجل تعليم الأمة وتشريع الأحكام المترتبة عليها ، وأن الحديث الذي رواه الغزالي ليس المراد منه نسي حكم النسيان بالجملة ، وإنما فيه نسي لفظه وكراهة لقبه ، كقوله ﷺ « بئس ما لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا ، ولكنه نسي » أو نسي الغفلة وقلة الاهتمام ويؤيد ذلك قوله تعالى : ( ستقرئك فلا تنسى ) — إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى الأعلى ٦ — ١٠٧ هـ محققه .

وأما المندوب فلا شك في عومه لجميع ما ذكر ، والأصل المندوب إليه ، ولكنه حذف إليه وتوسع فيه فقبل المندوب . وفي السنة اصطلاح وهو ما علم وجوبه أو ندييته بأمر النبي ﷺ .

(والحرام ما يذم شرعاً فاعله) فبقوله يذم فاعله خرجت الأربعة، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول قصد الآن وطء الشبهة يتصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يذم عليه والصواب حذفها من الموضعين . وأما قوله في الواجب مطلقاً فلا إدخال الواجب التخيير والموسع ، وفرض الكفاية ، وليس ذلك في الحرام، إلا أن الآمدي (١) نقل خلافاً في الحرام التخيير ، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الاختين ، والمعتزلة نفوه ، وكان الباجي يقول الحق نفيه ، لأن المحرم الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما ولا كل واحدة منهما ، بخلاف الواجب التخيير ، فإن الواجب إما أحدهما وإما كل منهما على التخيير ، فلذلك الذي قال على بعض الوجوه في الواجب لم يذكرها في الحرام ولم يحتاج المصنف إلى زيادة قيد آخر . وأنا أقول في الاختين كذلك إن الحرام الجمع فقط ، وأثبت الحرام التخيير كما أثبت القاضي أبو بكر وغيره من الأشعرية ، وأمثله بما إذا اعتق إحدى أمته ، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى ، وكذا إذا طلق إحدى امرأتيه وقلنا الوطء تعيين على أحد القولين ، ففي هذين المثالين الحرام واحدة لا بعينها .

وقسم القاضي الأفعل إلى متائلف ومختلفة ومتضادة ، فالمتائلف لا يتعلق الأمر باتنين مبهما ، ولا جمعاً بلا تخيير كاللونين في مكان واحد لعدم غيرهما، والمختلفان كاللون، والكلام ، يصح الأمر والنهي عنهما جمعاً وتخييراً ، والضدان يجوز النهي تخييراً والنهي عنهما جميعاً ، ولا يصح الأمر بهما جميعاً ، وصورة التحريم التخيير صريحاً يقول حرمت هذا أو هذا ، وكذا لو قال لا تفعل كذا أو لا تفعل كذا ، فإن قال

(١) هو : أبو الحسن ، علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الآمدي ، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية، من مؤلفاته في الأصول كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » ، والذي لا يستغنى عنه أي باحث .

توفي رحمه الله تعالى سنة ٦٣١ هـ (الاعلام للزركلي ٢/٦٩٤) .

لا تفعل أو تفعل كذا بإسقاط أو كذا ، أو قال لا تفعل كذا أو كذا احتمل النهي  
الخير والنهي عن كل منهما ، وهو في الثاني أظهر وعلى ذلك قوله ( ولا تطع منهم  
أثماً أو كفوراً ) (١) وقريب من هذا في المأخذ وإن اختلفا في الصورة قولك :  
ما ضربت زيداً أو عمراً محتمل ، فإذا قلت ولا عمراً كان نصاً في أنه لم يضرب واحداً  
منهما وعند عدمها لا نص ولا ظهور في ذلك .

(والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله) فبقوله يمدح خرج الواجب والمندوب  
والمباح ، وبقوله ولا يذم فاعله خرج الحرام ، وليس معنى المكروه أن الله لم يرد  
فعله وإنما معناه ما ذكرناه وليس هو حسناً ولا قبيحاً . وفي المكروه  
ثلاثة اصطلاحات :

أحدها : الحرام . فيقول الشافعي : أكره كذا ويريد التحريم ، وهو غالب إطلاق  
المتقدمين تحريزاً عن قول الله تعالى ( ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا  
جلال وهذا حرام ) (٢) فكروها إطلاق لفظ التحريم .

الثاني : ما نهى عنه نهى تنزيه ، وهو المقصود هنا .

الثالث : ترك الأولى كترك صلاة الضحى ' لكثرة الفضل في فعلها ، والفرق  
بين هذا والذي قبله ورود النهي المقصود . والضابط ما ورد فيه نهى مقصود  
يقال فيه مكروه ، وما لم يرد فيه نهى مقصود يقال ترك الأولى ، ولا يقال مكروه ،  
وقولنا مقصود احتراز من النهي التزاماً ، فإن الأمر بالشئ ليس إلا نهياً عن ضده  
التزاماً ، فالأولى مأمور به وتركه منهي عنه التزاماً لا مقصوداً .

( والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ) لابد من الإتيان بلا بين  
الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الأحكام الأربعة ، فإن الواجب  
يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه . والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم  
في تركه ، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله . هذا تمام الرسوم ، وفيها :

---

(١) سورة الإنسان (٢٤) .

(٢) سورة النحل (١١٦) .



زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقائقها وهي فائدة جلية كما إذا رأينا فعلاً لم يرد في الشرع في فعله مدح ولا ذم ولا في تركه ، أو ورد مدح أو ذم فيحكم بمقتضى ذلك ، وإن لم تأت صيغة طلب ولا تخيير ، وقد تقدم التنبيه على أنه لا بد من التقييد في الشرع في الكل ، وقد تعرض له الإمام في المندوب ، وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام ، لأن الذم فيهما ، وكما أن الذم الذي ثبوته علامة الواجب والحرام هو الذم الشرعى وهو أخص من انتفاء الذم مطلقاً فيدون هذا التقييد يكون الرسم غير جامع لخروج المباحات التي انتفى الذم الشرعى فيها ، ووجد فيها ذم عقلى أو عرفى . وأعنى بالتقييد أن يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الأحكام الثلاثة ثابتاً بالشرع ، والتنبيه لذلك في قول المصنف : المباح ما لا يتعلق بفعله وبتركه مدح ولا ذم إن أراد به عرف من الشرع انتفاء ذلك فصحيح ، وإن أراد أنه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم كذلك فلا يلزم كونه مباحاً ، فقد يكون باقياً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، ولذلك قال الإمام : المباح ما علم فاعله أنه لا حرج في فعله ولا في تركه ولا نفع في الآخرة ، وقول الإمام هذا احتراز عن فعل البهيمية وغير المكلف فلا يكفى في الإباحة عدم الحكم بذلك بل الحكم بعدمه ويحتاج في المندوب والمكروه أن يأتى بقوله شرعاً في طرق العمل والترك جميعاً . وتصحيح كلام المصنف أن يحمل على أنه أراد ذلك فإنه محتمل له على أنى أقول إن ما لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله ولا في تركه مباح بأدلة شرعية ، وإنما أورد عليه فعل غير المكلف كالساحى والنائم والبهائم ، وطريق الاعتذار عنه ما ذكرته أو يقال إنه إنما يتكلم في فعل المكلف .

## التقسيم اثنائي للحكم

باعتبار الحسن والقبیح

(الثاني: ما نهى عنه شرعا فقيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف)

الحكم ينقسم بذاته إلى التحسين والتقييح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والقبیح، ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حسن وقبيح، فلذلك قسم الفعل إلى ما نهى عنه شرعا وهو القبيح، وما لم ينه عنه شرعا وهو الحسن، ومنه يعرف الحسن والقبیح والتحسين والتقييح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يؤمر بالثناء عليه، وفعل الله تعالى حسن باتفاق من به يعتمد، لوجوب الثناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع وهو الذي اختاره إمام الحرمين (١) ولا شك في عدم إطلاق القبيح في المباح وفعل غير المكلف، فإذا أخرجناهما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن والقبیح، وأما المكروه فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه، ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال إلا ناساً أدركناهم قالوا إنه قبيح، لأنه منهي عنه والنهي أعم من منهي تحريم وتنزيه، وعبارة المصنف بإطلاقها تقتضي ذلك، وليس أخذ الحكم المذكور من هذا الإطلاق بأولى من رد هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين.

فإن قلت: إدراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم، لأن

---

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه، الثناوي، شيخ الإمام الغزالي، ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ.  
(طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠٩١ - الأعلام للزركلي ٥٩٨/٢) .

الحكم هو المتعلق بأفعال المكلفين ؟ قلت : الفعل الذى هو متعلق بالحكم والفعل الحسن بينهما عموم وخصوص من وجه ، فقسمنا الأول إلى حسن وغيره ، والحسن من هذه القسمة لا يشمل فعل غير المكلف ، ثم قسمنا مسمى الحسن مطلقاً إلى فعل المكلف وغيره ، بما ليس متعلقاً بالحكم نخرج من التقسيمين أن الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه ، وأن فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم فيه ، وهذا شأن العام من وجه ، حيث وقع وإنما يلزم أن يكون المقسم إلى المقسم إلى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً إذا كان التقسيم فى الأعم والأخص مطلقاً .

(والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وماله أن يفعله ، وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم والمدح فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) .

يعنى أن المعتزلة قالوا : إن القبيح ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، هذا تفسيرهم الأول والإمام نقله عن أبي الحسين (١) واعتراض عليه بأن قولك ليس له أن يفعله يقال للمعاجر عن الفعل والقادر عليه إذا منع منه ، وإذا كان شديد العقوبة ، وإذا زجره الشرع عنه والأولان غير مرادين ولا الثالث ، لأن الفعل قد يكون حسناً مع العقوبة الطبيعية عنه . والرابع يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى ، يعنى وهو غولاً وأنتم لا تقولون به فصار الحد غير كاشف عن مرادكم ، وأصل هذا أن صفة الحسن والقبح عدم بالعقل وعندنا بالشرع فلا بد لهم من بيانها ، وذكر الإمام تفسيرهم الأخير أيضاً عن أبي الحسين واعتراض عليه بأنه يجب تفسير الاستحقاق ، فقد يقال : الأثر يستحق المؤثر أى يقتدر إليه لذاته ، والمالك يستحق الانتفاع بملكه أى يحسن منه والأول ظاهر الفساد . والثانى يقتضى تفسير الاستحقاق بالحسن مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال : الحسن هو الذى لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور ،

(١) هو : محمد بن على الطيب ، القاضى أبو الحسن البصرى ، شيخ المعتزلة ، ولد بالبصرة وسكن بغداد ، من مؤلفاته فى علم الأصول « المعتمد » شرح « العمدة » للقاضى عبد الجبار .

توفى سنة ٤٢٦ هـ (وفيات الأعيان ٦٠٩/١ — شذرات الذهب ٢٥٩/٣) .

فإن أراد معنى ثالثاً فليبينه ثم نازعهم في تفسير الذم ، قال : وهذه الإشكالات غير واردة على قولنا ، والمصنف أخذ معنى الحد الثاني دون لفظه ، ومراده أن القبيح هو الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الواقع على صفة توجب المباح وفي بعض نسخ المنهاج « فالحسن بتفسيرهم أخص » وفي بعضها « فالحسن بتفسيرهم الآخر أخص » وكلاهما صحيح فإن الحسن بتفسيرهم الآخر أخص منه بتفسيرهم الأول ، لدخول المباح في الأول دون الآخر ، والحسن بتفسيرهم أخص منه بتفسيرنا لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم ، ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين ، ولا شك أنه بالتفسير الآخر لا يقع على غير الحرام وبتفسيرهم الأول هل يختص به فيستوى على التفسيرين أو يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الآخر أخص كالحسن فيه احتمال ، والأقرب الأول. وقد نقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة أنه ارتكب إطلاق القبيح على فعل البهيمة وهذا يخالف التفسيرين ولعله يرتكب ذلك في الحسن .

## التقسيم الثالث للحكم

### إلى السبب والمسبب

(الثالث: قيل الحكم إما سبب وإما مسبب ، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني ، فإن أريد بالسببية الإيلاء فحق ، وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإن أريد التأثير فباطل ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبني على أن لا تعمل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل .

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنه كما يكون بالافتضاء أو التخيير ، يكون بالوضع كجعل الزنا سبباً ، وقد تقدم الكلام في هذا في تعريف الحكم ، وهذا التقسيم منسوب إلى الأشعرية وهو مطرد في كل حكم عرفت علته فله فيه حكاية .  
حدهما : الحكم بالسببية ، واختلف الناس في جواز القياس :

والثاني : الحكم بالمسبب ، والقياس عليه جائز باتفاق القائلين ، واتفق الأشعرية على أنه ليس المراد من الأول كون السبب موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية ، بل المراد منه إما المعرف ، وعليه الآكثرون ، وإما الموجب لا لذاته أو لصفة ذاتية ، ولكن يجعل الشرع إياه موجباً وهو اختيار الغزالي ، والامام وافق الآكثرين معنى وغالفهم لفظاً ، وغالف الغزالي معنى ولفظاً ، وإلى موافقة الآكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله : « فإن أريد بالسببية الإيلاء فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإلى مخالفة الغزالي لفظاً ومعنى أشار ببقية كلامه . فإن الإمام زحف كلام الغزالي من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الزنا حادث والإيجاب قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم .  
الثاني : أن الزنا قبل الجعل لم يكن مؤثراً ، فإن بقي بعد الجعل كما كان وجب ألا يصير مؤثراً ، وإن لم يبق كان إعداها لتلك الحقيقة ، والشئ بعد عدمه لا يكون مؤثراً .

**الثالث :** أنه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد الجعل إما الحكم ، فالنثر في الحكم هو الشارع فلم يكن الزنا مؤثراً ، وإما شيء يوجب الحكم فيكون المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، وهو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل ، وإن لم يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال ، لأن الشرع لما أثر في شيء غير الحكم ، وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً ، والمصنف اقتصر على الأول وأخذ أقسام الثالث لأنها صفوة الكلام . قال سراج الدين (١) : «ولفائل أن يقول على الأول لعلمهم أرادوا جعل الزنا سبباً لتعلق الحكم به ، وعلى الثاني أنه يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية به ، وعلى الثالث أن الصادر من الشارع المؤثرية وهي غيرهما ، ولهما تعلق بالحكم ، ولك أن تقول على الأول إن التعلق قديم ، فالسؤال بحاله ، وعلى الثاني إن المؤثرية نسبة والمؤثر لا بد أن يشتمل على صفة حقيقية لأجلها يصدر الأثر عنه ، والمؤثرية بدون ذلك محال ، وعلى الثالث أن المؤثرية بدون صفة حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق قول المعتزلة ، وكلام الإمام يرشد إلى هذا فإنه قال إن كان الصادر ما يوجب الحكم كان المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، فدخل في قوله ما يوجب الحكم المؤثر والمؤثرية ، ولذلك لم يقل كان وصفاً حقيقياً ، بل قال كان المؤثر في الحكم ، فأخذ الإمام على التقديرين ، وقال إنه مذهب المعتزلة فاستوعب كلامه الأقسام ، ومبنى البحث كله على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته أو بصفة قائمة ، أو لا يعقل ذلك ، وعلى هذا ينبغي كون العبد موجداً لفعل نفسه بائنداد الله تعالى له وخلقه له ما يقتضى تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثراً بذاته وبصفة ذاتية ، فأصحابنا ينكرون ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله ، والمعتزلة لا يتحاشون من القول بتأثيره بذاته أو بصفة . وشدوذ منا توسطوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية ويلزمهم ما لزم هذا ما يتعلق بكلام الإمام . وأما المصنف وقوله إنه ينبغي على

---

(١) هو : محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ اختصر كتاب «المحصل» للإمام الرازي في كتاب سماه «التحصيل» ، وعلى هذا الكتاب شرح للإمام محمد بن يوسف الجزري المتوفى سنة ٧١١ هـ لكنه مفقود لم أعثر عليه بعد البحث الطويل .  
(معجم المطبوعات ص ٩١٩) .

أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح فيحتاج إلى مقدمة ، وهي أن المعتزلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين انفردوا ، فطائفة منهم قالوا : إن الفعل لذاته يكون حسناً أو قبيحاً من غير صفة ، وطائفة قالوا بصفة ، وطائفة قالوا بوجوه واعتبارات وهو الذي أشار إليه المصنف ، ويلزم من بطلان قولهم في ذلك بطلان قولهم في الصفة وفي الذات من طريق الأولى ، فما سلكه أتم في الزام مذهب المعتزلة بما سلكه الإمام في الصفة ، لأنه قد لا يوافق قائل هذه المقالة المعتزلة في الذات والصفة الحقيقية ويوافقهم في الوجوه والاعتبارات ، فإذا بين بطلان قولهم فيه بطل قوله والمراد بالوجوه أن الوطاء مثلاً له جهة نكاح وجهة زنا فيحسن بالأولى ويقبح بالثانية .

## التقسيم الرابع للحكم

### باعتبار الصحة والفساد

( الرابع : الصحة استنباع الغاية ويازائها البطلان والفساد وظاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء . فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا الثاني ) .

تفسير الصحة باستنباع الغاية جيد من جهة كونه شاملا للعبادات والمعاملات ، إلا أن الأولى في تحرير العبارة أن يقال كون ذلك الشيء يستتبع غايته ، فإن استنباع الغاية يقتضى حصول التبعة وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار ، وكونه يستتبع الغاية صحيح وإن توقفت التبعة على شرط لأن معناه أنه بهذه الحيثية ، وتفسير المتكلمين جيد لأن الصحة في اللغة مقابلة للعرض ، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح ، فما وافق الأمر لا خلل فيه فيسمى صحيحاً ، وجب قضاؤه أم لم يجب ، وما لم يوافق الأمر فيه خلل فيسمى فاسداً ، والخلاف بين الفريقين في التسمية ولا خلاف في الحكم ، وهو وجوب القضاء على من صلى ظاناً الطهارة فبين حدثه إذا كانت الصلاة فريضة ، وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الأصوليون ، بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر ، والصلاة بدون شرطها فاسدة ولا مأمور بها ، بل هو ظن أنه متطهر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وأمره ظاهر أيها كأمير المجتهد المخطئ بما ظنه ، وظايته أنه سقط عنه الإثم ، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا ، وقولهم إن المأمور به صلاة على مقتضى ظنه فممنوع ، بل صلاة على شروطها في نفس الأمر ويسقط عنه الإثم بظنه وجودها ، وقد رأينا الفقهاء قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحة مبنية عن القضاء جاز الاقتداء به ، وهذا التقيد يقتضى انقسام الصحة إلى ما يغني عن القضاء وما لا يغني ، وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلي على حسب حاله ويقضى ، وحكى إمام الحرمين في هذه الصلاة



هل توصف بالصحة أو الفساد وجبين ، وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة ، وكيف تأمره بالإقدام على صلاة يحكم بفسادها ، هذا لا عهد به وليس بمثابة الإمساك تشبهاً بالصائمين .

والفرق بين هذه الصلاة وصلاة من ظن الطهارة أن هذا عالم بحاله والظان جاهل ، فالعالم أتى بجميع ما كلف به الآن وبقي شرط أسقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالقضاء ، والظان لم يأت بما هو الآن قريضة فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر ، غير أن الفقهاء يقولون ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها ، والمتكلمون يقولون ليس مأموراً ولذلك يكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء ، ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا يتمم حدث يجب القضاء صحيحة على المذهبين ، وإن أوجب القضاء فليس كل صحيح يسقط .

واقصر المصنف على غاية العبادة لذكر الخلاف ولم يذكر غاية العقود ، والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر وقوعه على وجه يوافق حكم الشرع من الإطلاق له ، وعند الفقهاء كونه بحيث يترتب أثره عليه . وهو معنى إطلاقهم ترتب أثره .

والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه ، والباطلان والفساد لفظان مترادفان ، والإزاء والخذاء والمقابل ألفاظ مترادفة . وجعل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يقتضي أن الصحة والباطلان حكمان شرعيان ، ويكون الحكم تارة بالصحة وتارة بالباطلان ، وقد تقدم الكلام في رده إلى الاقتضاء والتخير ، أو في كونه زائداً عليه ، وخالف ابن الحاجب (١) الجمهور فقال إن الصحة والباطلان أو الحكم بهما

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، المشهور بابن الحاجب ، فسر العلم بين ربوع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفي سنة ٦٤٦ هـ .

أمر عقلي ، وقال في المنتهى « القول بأن الحكم بالصحة والبطالان حكم شرعي بعيد ، وحجته أن الموافقة أمر عقلي ، وقد فسرنا الصحة بها ، وأورد عليه أن العقلي مالا مدخل للشرع فيه ، وهذا للشرع فيه مدخل فتسميته شرعياً غير بعيد . وفهم بعض من شرح كتابه أنه لا يلزم قوله في صحة العقود ، لأن ترتب الأثر شرعي ، ولا يبعد طرده ؛ لأن الصحة ليست ترتب الأثر ، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه ، ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص وذلك أمر عقلي ، لكن تسميته شرعياً باعتبار أن للشرع مدخلا كما قلنا في العبادات .

واعلم أن الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنكروا كون الصحة حكماً زائداً على الاقتضاء والتخير ، وأنكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضوعين فلم يبق للصحة معنى عندهم في العقود إلا إباحة الانتفاع ، وهو شرعي ، ومن يفصر الصحة بكونه مباحاً للانتفاع يلزمه أن يوافق الغزالي في الحكم بالسببية أو يقول إنها عقلية ، وحكم القاضى مثلاً بصحة عقد إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي ، لأنه الذي يثبت القاضى ، بخلاف الأمر العقلي وليس للقاضى أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع من اقتضاء أو تخيير أو خطاب وضع إن قلنا به ، وإذا جعلت الصحة عقلية لم يكن للتقاضى الحكم بها بل بأثر الصحيح .

(وأبوحنيفة مالم يشرع بأصله ووصفه كيبيع الملافيح بالغلا وما شرع بأصله بدون وصفه كالزنا فاسداً) .

عند الحنفية إن كان العوضان غير قابلين للبيع كيبيع الملافيح بالعم مثلاً فهو باطل قطعاً ، وكذا إن كان المبيع وحده كيبيع الملافيح بالذراهم على الصحيح عندهم ، وإن كانا قابلين للبيع ولكن جاء الخلل من أمر آخر كيبيع

---

وله العديد من المؤلفات ، ومن أشهرها في الأصول « منتهى السؤل والأمل في على الأصول والجدل » وقد اختصره في كتاب آخر سماه « مختصر منتهى السؤل والأمل » ، وقد طبع عدة طبعات ووضع عليه العلماء الشروح والخواشي .

( ابن خلكان ٣١٤/١ ، الأعلام للزركلي ٦٢٩/٢ ) .

درهم بدرهمين كل من العوضين قابل للبيع ، والخلل من الزيادة فهو فاسد قطعاً ،  
وكذا إن كان الثمن فقط كيبيع ثوب بدم على الصحيح عندهم . والفاسد عندهم  
إذا اتصل بالقبض يفيد الملك الخبيث ، والباطل لا يفيد شيئاً وعندنا الباطل  
والفاسد سواء في المعنى والحكم ، ولا يفيد شيء منهما الملك ،

والملاقيح ما في بطون الأمهات ، وقد علمت المراد بأصله وهو كون المبيع  
يصح بيعه ووصفه هو الصحيح .

وأما فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد في السكينة فلا يضرنا في نصب  
الخلافاً في البيع . ومحل الرد عليهم في ذلك كتب الفقه وكتب الخلافاً .

## تعريف الاجزاء

(والاجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء ، ورد بأن القضاء حيث لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط ، فإنكم تعللون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول ) .

لما كان الاجزاء معناه قريب من معنى الصحة ذكره معها ولم يفرد بتقسيم ولكن الصحة أعم ، فإنها تطلق على المعاملات ولا يطلق الاجزاء في المعاملات .

وقوله الأداء يجب حملة على الأداء انغوى لأن الاجزاء كما يكون في الأداء يكون في القضاء والإعادة فلو قال الفعل كان أحسن ، والضمير في به يعود على الأداء ، وما أورده من أن القضاء إذا لم يجب لا يقال سقط صحيح ، وهو وارد على من حد الصحة بسقوط القضاء أيضاً ، وما أورده من تعليل سقوط القضاء بالاجزاء تبع فيه الحاصل . وعبارة المحصول لانا فاعل وجوب القضاء ، بأن الفعل الأول لم يكن مجزئاً والعلة مغايرة للمعلول ، فظن بعض الناس أنه انقلب على الإمام ، وكان الباجي يقول إنها إحدى عقد المحصول ، ويحتج بجلها زاعماً أنه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالاجزاء منعه الخصم ، وقال هذا عين النزاع فأخذ مقابلها وأثبت التغاير بينهما وهو خارج عن محل النزاع ، ثم ينقل التغاير إلى محل النزاع لثبوت تغاير المقابلين ، ومن ضرورة ذلك تغاير مقابليهما ، وأياً ما كان فقد أورد عليه أن العلة قد تكون لشيء وقد تكون لحكما ، كما إذا قلت : هذا إنسان ، وسئلت لم حكمت عليه بذلك فتقول : لأنه حيوان ناطق ، فالمغايرة هنا بين العلة وحكمك لا بينها وبين المحكوم به ، وهذا الاجزاء عن لحكما بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه ، وليس هذا بالقوى .

وفي المحصول إيراد ثالث ، وهو أنه : لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء ، ولك أن تمنع سقوط القضاء هنا ، بل يبقى في ذمته إن كان معرطاً .

وقول المصنف لعدم الموجب ، يعني أن القضاء إنما يجب بأمر جديد بعد خروج الوقت إذا ترك ولم يوجد .

( وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل وجهين : كالصلاة لا المعرفة ورد الودعة ) .

الصلاة تقع تارة على وجه يكنى في سقوط التعبد بها ، وتارة على وجه لا يكنى فوصفت بالإجزاء وبعدمه لاحتمالها للوجهين المذكورين ، وأما المعرفة فلا يقال فيها مجزئة وغير مجزئة ، لأنه إن تعلق العلم بالله تعالى فهو المعرفة ، وإلا فلا معرفة بل الجهل ، وكذلك رد الودعة والمقصوب إن حصل إلى المالك أو وكيله يرى وإلا فلا رد ، وقال الأصفهاني (١) في شرح المحصول : إنه لا يقال في العبادة المنسوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة ، وهذا الذي قاله بعمد وكلام الفقهاء يقتضى أن المنسوب يوصف بالإجزاء كالقرض . وقد ورد في الحديث : ( أربع لا تجزئ في الأضاحي ) (٢) واستدل به من قال بوجوب الأضحية ، وأنكر عليه

---

(١) هو : محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلياني ، أبو عبد الله الأصفهاني من فقهاء الشافعية بأصفهان ، ولد وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد والشام وتولى قضاء «نج» وقوص بصعيد مصر ، ثم استقر آخر الأمر بالقاهرة مدرساً .  
من مؤلفاته : (شرح المحصول) في أصول الفقه و(القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل .

توفي سنة ٦٨٨ هـ .

(البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ، الأعلام ٧ / ٣٠٨ - ٣٠٩)

(٢) وتتمام الحديث كما رواه الترمذي وحسنه ، أن رسول الله ﷺ قال : « أربع لا تجزئ في الأضاحي : العوراء البتين عورها ، والمريضة البتين مرضها ، والعرجاء البتين عرجها ، والعجفاء التي لا تنقي ، — العجفاء التي ذهب نخها من شدة الهرال .

ويلحق بهذه الأربعة :

١ — العضباء : التي ذهب أكثر أذنها أو قرنها .

٢ — الهتاء : وهي التي ذهبت ثنايا من أصلها .

٣ — العصماء : وهي التي انكسر غلاف قرنها .

==

حرفي حديث أبي بردة (يجزى عنك) (١) ضبطه ابن الأثير بالوجهين بضم الياء مع الهمةز وفتحها مع الياء ، يقال : أجزأ بمعنى كفى ، وجزأ بمعنى قضى . ولا توصف المعاملات بالإجزاء وإنما يوصف به ما كان مأموراً به . فالصحة أعم ملامته ، لأنها تكون في المعاملات والعبادات ، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين أن يقع صحيحاً وفاسداً كالعلاة والعقود ، فإنها إن وقعت مستجمة الأركان والشروط كانت صحيحة ، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة بخلاف المعرفة ليس لها إلا وجه واحد ، وهو إذا جعلنا اسم الصلاة موضوعاً للصحيح والفساد ظاهر ، وأما إذا قلنا هو موضوع للصحيح فقط ، ولا يطلق على الفاسد إلا مجازاً ، فإنه لا يكون لها إلا وجه واحد فكأنهم نظروا إلى المعنى الأعم الموجب للإطلاق المجازي ، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره ، ولا يرد هذا السؤال في الإجزاء لأنقسام الصحيح إلى مجزى وغير مجزى ، كصلاة المتيمم في الحضر ونحوه

وعند أبي حنيفة كل صلاة وجب قضاؤها لا يجب أدائها ، وكل صلاة يجب أدائها لا يجب قضاؤها فيستوى عنده الصحة والإجزاء ، فيكون انقسام العبادة إليها بالاعتبار الآخر .

= ٤ — العمياء : التي لا ترى .

ه — التولاء : وهي التي تدور في المرعى ولا ترى .

( فقه السنة ٣/٣٢١ — ٣٢٢ ) طبعة بيروت .

١ — ولفظ الحديث — كما رواه أبو داود — عن أبي بردة بن نيار أنه قال بأمر رسول الله : إن عندي عناقاً جذعاً هي خير من شاتي لحم . فقال ﷺ : تجزئك لا تجزى عن أحد بعدك ،

أفاد هذا الحديث أن العناق وهي : الائنى من أولاد المعز والغنم من حين

الحول ، لا تجزى في الأضحية ، لأن الرسول ﷺ ، بين في هذا

عن أبي بردة وحده ، لخصوصية قد لا توجد في غيره ، ومن هنا

أن هذا الحكم مقصور على من قيل في حقه الحديث

## التقسيم الخامس للحكم

إلى الأداء ، والإعادة ، والقضاء

( الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء محتل فأداء وإلا بإعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أدائه ، كالظهور المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم ، أو شرعاً كصوم الحائض ) .

هذا تقسيم آخر للعبادة التي هي متعلق الحكم ، ويصح جعله تقسيماً للحكم من جهة أن الأمر قد يكون بالإعادة .

وقوله : العبادة ، يشمل الفرض والتفل ، فكل منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة ، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب ، وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب ، وكل ذلك خطأ ، والصواب أن الواجب والمندوب كل منهما يوصف بالأداء والإعادة والقضاء .

وقوله : إن وقعت ، لو قال إن أوقعت كان أحسن ، لأن الأداء والإعادة والقضاء أنواع للإيقاع لا للوقوع ، لكن لك أن تنصرت لتصحيح كلامه بأن العبادة فعل الفاعل ، ففعلها وإيقاعها وأدائها ووقوعها سواء .

وقوله في وقتها المعين ، الأحسن عندى في تفسيره أنه الزمان المنصوص عليه لفعلها من جهة الشرع ، فإن المأمور به تارة يعين الأمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها ، وصيام رمضان ، وزكاة الفطر ، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين ، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان ، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام ؛ ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكنه ليس مقصوداً للشارع ولا مأموراً به قصداً . فالتقسيم الأول يسمى مؤقتاً ، والتقسيم الثاني يسمى غير مؤقت ، وسواء قلنا في القسم الثاني إن الأمر يقتضى الفور والتراخي ، أو كان قد دل على ذلك قرينة كإفاد الغريق ونحو ذلك ، وإلا فإن المقصود من هذا كله إنما هو الفعل من غير تعرض إلى الزمان ، والتقسيم الأول قصد فيه للفعل والزمان ، إما لمصلحة

اقتضت تعيين ذلك الزمان ، وإما تعيداً محضاً . والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد الفعل . فالقسم الثاني لا يوصف فعله بأداء ولا قضاء ، لأنهما فرعا للوقت ولا وقت له ، وينبغي أن يوصف بالإعادة إذا تقدم فعل مثله على ما سأينه .

ومن هذا القسم الإيمان ، فإنه لا وقت له ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان وقته وقت سببه ولكنه ليس وقتاً معيناً من حيث هو ، وإنما هو حضوره . وكذا زكاة المال إذا حال الحول كل هذه واجبات فورية غير مؤقتة ، وكذا الواجبات على التراخي بلا حد ، وقد أطلق الفقهاء على الحج الأداء متى أوقع حجة الإسلام في عمره ، والقضاء في صورتين :

**أحدهما :** إذا قضى عنه بعد موته .

**والثانية :** إذا حج العبد وأفسد حجه ، ثم عتق فحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء . وعندي أن إطلاقهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز ، فإن الحج من القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل ، وإن وسع فيه مدة العمر عندنا أو ضيق وجب فيه الفور عند غيرنا ، فإن ذلك لا يصير الوقت مقصوداً فيه ، وأما إذا أفسد حجة الإسلام وأمرناه بقضائها ، فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو أداء معاد .

وإذا عرفت هذا فلتتكم في مقصودنا وهو القسم الأول المؤقت بوقت معين سواء كان مضيئاً كصوم رمضان ، أو موسعاً كالصلاة ، فإن فعل في وقته فهو أداء سواء فعله مرة أخرى قبل ذلك أم لا ، هذا هو الذي نختاره وهو مقتضى إطلاقات الفقهاء ، ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التريب ، والإرشاد ، والغزالي في المستصفى ، والإمام في المحصول ، ولكن الإمام لما أطلق ذلك ، ثم قال : إنه إن فعل ذلك ثانياً بعد ذلك سمى إعادة ، ظن صاحبنا الحاصل والتحصيل : أن هذا مخصص للإطلاق المتقدم ، فقيدها وتبعهما المصنف ، فإنه كثيراً ما يتبع الحاصل ، وليس لهم مساعد من إطلاقات الفقهاء ولا من كلام الأصوليين فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبوقاً كان أو سابقاً أو مفرداً . وقد قال القاضي حسين من الشافعية : إنه إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها



ثم صلاحها في وقتها كانت قضاء ، وتبعه غيره على ذلك ومأخذه في ذلك أنه لما شرع فيها ، تعين ذلك الوقت لها حتى لا يجوز له الخروج منها ولم يبق لها وقت شروع ، وإنما بقي وقت استدامة فإذا أفسدها أو فسدت ، وقد فات وقت الشروع لم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء ، لأن وقت الاستدامة وحده لا يكفي ولا يكون إلا مبنياً على وقت الشروع ، كما أن المغرب عند العراقيين من أصحابنا لها وقت ابتداء بقدر ما يشرع فيها ووقت استدامة ، فإذا أخرها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم وإن بقي قدر ركعتين وشيء .

هذا مأخذ القاضي حسين ومع ذلك هو مردود بوجهين :

**أحدهما :** على رأي الإمام والغزالي ، أعنى قولهما إنه يجوز الخروج من الفريضة إذا أمكن تداركها في الوقت فلا يصح ما احتج به له .

**والثاني :** أن تعين ذلك الوقت بالشروع ، بفعله لا بأمر الشرع له أن يفعله ، وبهذا فارتقت المغرب ، وبما ذكرناه من مأخذ القاضي حسين يعلم أنه ليس مخالفاً لما ذكرنا في حد الأداء ، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لأنه أن الوقت قد خرج فلا مخالفة في المصطلح ، وإذا قلنا بقول القاضي حسين فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضي يكون قضاء ، فإن قال بأنه يعيدها الجمعة وهو الذي يظهر فيدخل القضاء في الجمعة ، ولم أر أحداً من الأصحاب تعرض له ، وإن قال إنه يعيدها ظهر أبعيد ، لأن وقت الجمعة على الجملة باق .

وقول المصنف : « وإلا لإعادة ، أى وإن سبقت بأداء مختل لإعادة ، ومراده بالمختل ما فقد ركناً أو شرطاً ، هكذا صرح القاضي أبو بكر ، فعنى المختل الفساد . فالإعادة على قول المصنف في الوقت فعل مثل مامضى فاسداً ، وقد يورد على هذا بأن الثاني صحيح فليس مثلاً للفساد ، ويجاب بأنهما اشتركا في الحقيقة الموصوفة بالصحة والفساد وجعل اسم الصلاة شاملاً للصحيح والفساد حقيقة أو مجازاً ، ولو صلى في أول الوقت صلاة صحيحة ثم صلاحها في الوقت ، إما على وجه : أكل من الأول أو على خلافه ، فكلام الأصوليين يقتضى أنها لا تسمى إعادة بل أداء ، والأقرب إلى إطلاقات الفقهاء أنه تصدق الإعادة عليها ، واللغة

تساعد على ذلك . فليكن هذا هو المعتمد ، ولا يجيء مثل هذا في الصوم ولا في الحج ، فان من حج صحيحاً ثم حج ثانياً كانت حجته الأولى غير الثانية بخلاف الصلاة ، فان الثانية هي الأولى . ولهذا ينوى فيها الفرض ، ولعل الأصوليين لا يوافقون على نية الفرض في الثانية ويقولون إن الثانية صلاة مبتدأة فلذلك عرفوا الإعادة بما ذكره ، ولكن نفس الشريعة تخالفه ، ولو حج فاسداً ، ثم حج فقد قلنا إنه لا يسمى قضاء حقيقة ، وأما تسميته إعادة فلا يمتنع ، وهذا هو الذي وعدنا به من قبل ، نخرج من هذا أن الإعادة فعل مثل ماضى فاسداً كان الماضى أو صحيحاً، أداه أو غيره ، فبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، ينفرد الأداء في العمل الأول وتنفرد الإعادة فيما مضى إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها . وفي الحج كما صورناه ، ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما اخترناه ، خلافاً للمصنف ، ومن وافقه . وكذا يكون بين الإعادة والقضاء عموم وخصوص من وجه .

وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجازة ولا أداء فيها إذ لا وقت يتعين ولا يسمى القضاء الأول إعادة ، لأن القضاء بأمر جديد فهو غير المأمور به في الوقت وإن سميته قضاء للشبهة كانت الإعادة تستدعى من المماثلة أكثر مما يستدعى القضاء ، وقول المصنف : وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها ففضاء موافق لقول المحصرل إن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ومن هنا توهم بعضهم أن المندوب لا يسمى قضاء وأن قول الفقهاء بقضاء الرواتب مجاز ، والذي يقتضيه كلام الأكثرين والاصطلاح أنه لا فرق بين الواجب والمندوب فينبغي أن يقال ووجد فيه سبب الأمر بها .

واعلم أن الشرط المذكور أعنى تقدم السبب يذكر في شيئين :

**أحدهما :** في الأمر بالقضاء فلا يؤمر بقضاء عبادة إلا إذا تقدم سبب الأمر بأدائها ، ونعني بالسبب ما هو مقتضى لوجوبها أو التنبؤ إليها ، سواء أقرنه مانع من ترتب الحكم عليه أم لا ، ومتى تقدم السبب ولم تفعل أمر بقضائها ومتى لم يتقدم السبب أصلاً لم يؤمر بالقضاء ، فلذلك تارك الصلاة عمداً يقضى لوجود السبب والوجوب . والنائم يقضى لوجود السبب الذي قارنه مانع الوجوب وهو النوم

والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً فلا يؤمر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا نداءً ولو أن المميز ترك الصلاة ثم بلغ فالظاهر أنه يستحب له قضاؤها كما كان يستحب له أدائها ، إن قلنا كان مأموراً بأمر الشرع ، والحائض لا يستحب لها بعد الطهر قضاء الصلاة لأن سقوطها في حقها عزيمة فليست من أهل الصلاة فلم يوجد سبب الوجوب ، والمجنون سقوط القضاء في حقه رخصة لأنه إنما سقط عنه تخفيفاً

**الثاني :** بما يذكر فيه تقدم السبب تسمية القضاء ، فقد اقتضى كلام الإمام أنه لا يسمى قضاء إلا إذا وجد السبب فيقتضى هذا أن الطفل لو أراد أن يقضى ما فاتته في طفولته لا يسمى ذلك قضاء ولا يصح قضاء ، بل إن صح صح فصلاً مطلقاً ، وهذا صحيح لأن القضاء يستدعي تقدم أمر وفوات أدائه ، فلي لم يوجد استحالت هذه التسمية ، فقد تحرر أن الأداء فعل العبادة في وقتها ، والقضاء فعل العبادة خارج وقتها ، ولا حاجة إلى قيد آخر لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها ، والإعادة فعل العبادة من بعد أخرى إذا كانت أداء وقضاء أو غيرها ، وقولنا فعل العبادة تعني به الواقعة يخرج به إنشاء التطوع بحج بعد حج الفرض أو بصلاة مطلقة بعد الفريضة والراتبة ، وظهر أن الإعادة تدخل في جميع العبادات ، والأداء والقضاء يدخلان في المؤقتة فقط ، وكل عبادة يصح وصفها بالأداء والقضاء إلا الجمعة ، فإنها توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء ، لأنها لا تقضى ، وأورد على هذا أنه لا يوصف بالشئ إلا ما أمكن وصفه بضده كالإجزاء والصحة لا يوصف بهما إلا ما أمكن وقوعه غير مجزئ وغير صحيح ، فكيف توصف الجمعة بالأداء إذ لا تقع غير مؤداة والجواب من وجهين :

**أحدهما :** منع تلك القاعدة على الإطلاق فقد يوصف بالشئ ما لا يوصف بضده ، وإنما خصوص الإجزاء والصحة اقتضى ذلك .

**والثاني :** أن الجمعة تقضى ظهراً ، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقبلت الوصف بذلك في الجملة ، وأيضاً لو أنها وقعت بعد الوقت جمعة بجهل من فاعلها فنسبها قضاء فاسداً فصح وصف الجمعة بالأداء ، كما صح وصف الصلاة بالفساد

وبقي من الأقسام الممكنة أن تقع العبادة المؤقتة قبل وقتها تعجيلاً كإخراج صدقة الفطر في رمضان ، فلا يوصف بأداء ولا قضاء مع صحتها ، ووقوع الظهر قبل وقتها لا يوصف بأداء ولا قضاء مع فسادها . وقول المصنف وأمكن أى الفعل ومثل المسافر والمريض ليتبين أنه لا فرق بين كون مائع الوجوب من جهة العبد كالسفر أو من جهة الله تعالى كالمرض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام في منع الفقهاء القائلين ، بأنه يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر .

وقوله : « أو امتنع أى الفعل ، فإن التائم يمتنع منه عقلاً أن يصلى ، والفقهاء يطلقون أن الصلاة واجبة عليه ، ولا يجب لذلك إلا ثبوتها في ذمته كما تقول : الدين واجب على المعسر ، وقد ذكر القاضى أبو بكر أن الفقهاء يطلقون التكليف على ثلاثة معان :

أحدها : المطالبة بالفعل أو الترك .

والثاني : بمعنى أن عليه فيما سبى عنه أو نام فرضاً ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده فيقال له إذا نسيت أو نمت في وقت لو كنت فيه ذا كراً أو يقظان لزمك فقد وجب عليك قضاؤها .

والثالث : على الفعل الذى ينوب منابه الواجب كصلاة الصبي ، وصوم المريض ، وجمعة العبد إذا حضرها وفعلها وحج غير المستطيع ويطلقون التكليف في ذلك ، وهذا الذى نقله القاضى من اصطلاحهم فائدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى ، وامتناع الصوم شرعاً على الحائض بالإجماع فيحرم عليها ولا يصح . وإمكانه من المسافر وصحته ، والاعتداد به لم يخالف فيه إلا الظاهرية فقالوا إنه لا يجزئه ، لقوله تعالى : ( فعدة من أيام أخر ) (١) وهم محجوجون

---

(١) وتام الآيات ( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات ، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ) على الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ، فمن تطوع خيراً فهو خير =

بالأخبار التي تدل على الصوم في السفر في رمضان ، ومعنى الآية: فأفطر فعدة من أيام آخر .

(ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ففضاء عند القاضي أداء عند الحجة إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه ) .

قوله : تضيق عليه معناه يقضى بالتأخير عنه والحجة هو الغزالي ، والحق معه في هذه المسألة وبدليله يعرف أن التضيق ليس في نفس الأمر ، والقاضي هو ابن الباقلاني ورأيته في كلامه في التقريب وهو إنما يعتبر الظاهر فيحكم بالتضيق فيكون الوقت قد خرج وهو ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني هو الواطي لا مرأته يظنها أجنبية ، فالثاني إنما يأنثم بجرأته بحسب ظنه ، والاول يأنثم بجرأته وبحصول المقسدة التي نهى الشرع عنها .

### التقسيم السادس للحكم إلى العزيمة والرخصة

( السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للبضطر والقصر والفطر للمسافر واجباً ومندوباً ومباحاً وإلا فعزيمة ) .

الرخصة بإسكان الحاء وضمتها مع ضم الراء التسهيل . فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة وهو يقتضي أن الرخصة من أقسام الحكم ، كما اقتضاء كلام المصنف لا من أقسام متعلقاته كما اقتضاء قول غيره الرخصة ما جاز الإقدام عليه مع قيام المانع ، ولم أر لهذا الثاني مستنداً من اللغة إلا قولهم هذا رخصتي من الماء أي شربي منه ويناسبه قول بعض الأصوليين إنها اليسر والسهولة ، وأما بفتح الحاء فلم أرها في اللغة ولا حفظ هذا الوزن إلا في الثلاثي المجرد كلفظة وهزأة .

== له أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون . شهر رمضان النبي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، في شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر مواسمكم ولو اتكلموا بالعدة ولتذكروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون (سورة البقرة ١٨٢/١٨٥)  
( ٦ - الإيجاز - ١٥ )

ولززة وهمزة وحطمة وخدعة، وهو يكون للفاعل وللفعول، فإن ثبت هنا بقياسه أن يكون للشخص الكبير الترخيص على غيره، أو المرخص فيه، وذكر الإمام أن الرخصة ما جاز فعله مع قيام المقتضى للنوع فأورد عليه الحدرد والتقدير الجائز مع تكريم الأدمى المقتضى النوع منها فقيده بعضهم باشتهار المانع وبعضهم بكونه لضرورة أو حاجة، وبعضهم بكونه لغرض التوسع، وربما زيد فيه في حالة جريه احتراز من التصاص والعفو، فإنه تخفيف من الله ورحمة ولا يسمى رخصة، لأنه فاعله بدله. وقولنا مع قيام المانع احتراز من أن يكون منسوخاً كالأصار التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلاً، ولا يسمى ناسخها رخصة.

وقول المصنف على خلاف الدليل هو معنى قولنا مع قيام المانع، وقوله لعذر يريد به التسهيل في بعض الأحوال فيخرج به التخصيص ونحوه ويستقيم به حد الرخصة، وقوله كحل لو قال كإحلال كأن أحسن، لأن نوع الحكم الإحلال لا الحل، وقد عهد له مثل هذا النسخ من تفسير الرخصة بالتيسير، فيكون الحل مطابقاً بغير تسميح، وقوله والتصر والفطر لك أن تعطفهما على حل أى وكالفصر وعلى الميتة أى وكحل التصر، وقوله واجباً ومندوباً ومباحاً، أحوال إما من قوله فرخصة، وإما من حل إن لم يعطف عليه وتكون قد استعملته في القدر المشترك بين الثلاثة، وإما أن يتعدد صاحب الحال لتعدد ما فتقدر كحل الميتة للمضطر واجباً، والقصر مندوباً والفطر مباحاً.

واعلم أن الإيجاب والتدب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة، لأن معناها التيسير وذلك بمحصول الجواز للفعل أو الترك يرخص في الحرام بالإذن في فعله وفي الواجب بالإذن في تركه وأما الوجوب والتدب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى، ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على الجواب في قوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) (١) وقوله: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٢).

(١) سورة البقرة آية (١٧٣) .

(٢) سورة النساء آية (١٠١) .

فاقتصر كما تراه على نفي الإثم والجناح ولم يصرح بالإذن فعلنا الجواز برفع الإثم والجناح ، وإنما يكون التصبر مندوباً إذا بلغ سفره ثلاثة أيام وإباحة الفطر قد يكون مع رجحانه إذا كان المسافر يجهد الصوم ، وقد يكون مع مرجوحيته إذا كان يطيقه ويسهل عايه ، وقوله وإلا فعزيمة أى وإن ثبت لا على خلاف الدليل أو على خلاف الدليل ، لكن ليس لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً أم مكروهاً أم حراماً من جهة أنه يجزم أمره ، أى قطع وحتم سهل على المكلف أم شق مأخوذ من العزم وهو القصد المصمم والعزيمة مصدر عزم ففى أيضاً قسم من أقسام الحكم ، لا من أقسام الفعل الذى هو متعلقه .

وقول غيره العزيمة ما جاز الإقدام عليه لا مع قيام المانع فيه من التسمح ما قدمناه .

## الفصل الثالث

في أحكام الحكم وفيه عدة مسائل  
الأولى : الواجب المين والنخير

( الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل : الأولى : الواجب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى ، وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ، ورد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخير يجوز ، وثبت اتفاقاً في الكفارة فأتى الأول ، قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره ، وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والإجماع وعن الثاني بأن الواجب محقق قيل اختياره ، وعن الثالث بأن الآتي بآيهما آت بالواجب إجماعاً . قيل إن آتى بالكل معاً فالامثال ، أما بالكل فالكل واجب أو بكل واحد ، فيجتمع مؤثرات على أثر واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب . وأيضاً الواجب معين فيستدعى محلاً معيناً ، وليس للكل ولا كل واحد ، وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين ، وأجيب عن الأول بأن الامثال بكل واحد وتلك معرفة ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها ) .

قوله : في أحكامه يعنى في أحكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسائل والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنوية ، وجعل المسائل الثلاث الأولى في أقسام الواجب ، لأنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ، ونخير ، وبحسب وقت المأمور ينقسم إلى مضيق وموسع ، وبحسب المأمور ينقسم إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية ، وجعل المسائل الأربع الأخيرة في أحكام الواجب ولو فعل المصنف كذلك كان أحسن وكان عذره



في ذلك النخير، والموسع، وفرض الكفاية بما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك الواجب فحسن البحث في أن الوجوب هل له ذلك أو لا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثة المذكورة أقساماً للوجوب الذي هو قسم من أقسام الحكم فصح كل من الاعتبارين، وقوله بـمعين يعني معين النوع وإلا فالمتعين بالشخص لا يتعلق الوجوب به، لأن الشخص دخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به لمراده المعين المعلوم المتميز، وقوله وقد يتعلق بمبهم إشارة إلى أن المختار أن الواجب واحد لا بعينه، ونقل القاضي إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافاً لكثير من المعتزلة، وقوم من نوابذ الفقهاء المعينين لهم على بدعتهم في قوله إن الكل واجب وحرر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الحصول ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الحصول ولا وجوب فيها، وعندى زيادة تحرير أخرى، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطيء كالرجل فلا إبهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق، ويقال على المبهم بين شيئين أو أشياء كأحد الرجلين والفرق بينهما أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية.

**والثاني:** قصد فيه أخص من ذلك وهو أحد الشخصين بعينه، وإن لم يعين ولذلك سمي مبهماً لأنه أبهم علينا أمره، والأول لم يقل أحد بأن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالامر بالإعتاق فإن مسمى الإعتاق ومسمى الرقية متواطيء كالرجل فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لا على التعيين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجب نخير ولا يأتي فيه الخلاف وأكثر أوامر الشريعة من ذلك.

**والثالث:** متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه وأجمعت الأمة على إطلاق الواجب النخير عليه، ولا منافاة بين ما قلناه وما حكيناه عن بعض المتأخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن ما قلناه زيادة وهي تبين أن ذلك القدر المشترك أخص منظور فيه إلى الخصوصيات. وقول المصنف من أمور معينة، إنما قيد بقوله معينة لأنها إذا كانت غير معينة، فإما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إبهاماً، بل هو كالإعتاق على ما سبق، وليس كلامنا فيه، وإما أن ينظر إلى الخصوصيات

كما ذكرناه في غير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها. ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة لبيان صورة المسألة وخصال الكفارة ، يعنى كفارة اليمين وهى الإعتاق والإطعام والكسوة ، فإنها يخير فيها وكذا ما هو على التخيير من كفارات الحج . وقوله ونصب أحد المستعدين للإمامة ، يعنى إن خلا الوقت عن إمام ، وهناك جماعة يجب نصب واحد ، وكذا قال غيره وهو صحيح إلا أنه من القسم الأول الذى قلنا إن الوجوب فيه متعلق بالتدريج المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات كاعتاق رقبة فينبغى ألا يمثّل به ، وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلة من الواجب التخيير بين القسمين جميعا ، والعراق ما قدمته. نعم فى أهل الشورى الذى جعل عمر رضى الله عنه الأمر فيهم ونحوه يتعلق الأمر بأعيانهم ، فيحسن أن يكون مثالا للواجب التخيير ، وقول المعتزلة إن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقبح ، فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به ، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا ، والاثنان غير واجبين لحلا اثنان عن المقتضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتقلا على صفة تقتضى وجوبه ، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معاً .

وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتغل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدهما لا خصوص كل منها ، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدهما على الإبهام وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوجبهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواحد وبين غيره وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة ، وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين ، وإنما قالوا بوجوب أحدهما من غير تعيين لأنه مدلول لفظ الأمر ، ومدارهم فى إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق فى المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة ، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم وتبعهم المصنف ، وإذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك لخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان :

**أحدهما :** أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال .

والثاني : أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا ننزل عنها وكل من الاحتمالين يمكن أن يقرر على مذهبنا ومذهبهم والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني حوبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة، فإن الثابت فيه الأول لا غير وقول المصنف . فلا خلاف في المعنى قد علمت أنه يمكن تمثيحه، ويمكن التوقف فيه لظهور معنيين يمكن أن يذهب إلى كل منهما ذاهب، والأوفق بقواعد المعتزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن وبقواعدنا يصح ذلك وغيره وهو الأقرب إلى كلام الفقهاء وهو المختار ، وإن لم يكن بين المعنيين تباعد لكن يظهر أثره في أمور منها أنه إذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه إنها الواجب ، وأما على المعنى الآخر ، فينبغي أن يقال إن الواجب تأدى بها لا أنها هي الواجب .

وقوله: قيل الواجب معين عند الله دون الناس هو قول ترويه المعتزلة عن أصحابنا . ويرويه أصحابنا عن المعتزلة ، واتفق الفريقان على فساده ، وعندى أنه لم يقل به قائل ، وإنما المعتزلة تضمن ردعنا علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك نصار معنى يرد عليه ، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له لموافاته قواعدهم .

وقوله: رد بأن التعيين يحيل ترك الواحد أى لأن الواجب لا يجوز تركه والتخير يحوزه أى يجوز الترك ضرورة فلازم التعيين ولازم التخير لا يجتمعان فاللزومان وهما التعيين والتخير لا يجتمعان لأنهما لو اجتمعا لاجتماعهما لانه يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم والتخير ثابت بالاتفاق في الكفارة فالتعيين .

وقوله: قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو يسقط بفعل غيره يعنى وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة لا يتناقى التعيين والتخير، أما في الأول: فلأن التعيين في نفس الأمر والتخير في الظاهر، وأما الثاني: فلأن التخير قبل الاختيار والتعيين بعده ، وأما الثالث: فلأننا نمنع أن الواجب لا يجوز تركه مطلقا بل هو الذى لا يجوز تركه بغير بدل .

وقوله: وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه أى إذا اختار

بعضهم الإلزام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتناق ، يكون الواجب على كل منهم ما اختاره مميّناً عند الله وهو خلاف الإجماع ، لإجماع العلماء على أن حكم الله في كفارة النمين واحد بالنسبة إلى الجميع ، وعن الثاني بأن الوجوب تحقق قبل اختياره وإلا لما أتم بتركه ، فإما أن يكون معيّناً أو خيراً إن كان معيّناً عاد الكلام وإلا بطل قولهم ، وعلى الثالث أن الآتي بآيها آت بالواجب إجماعاً يعني به القدر المشترك بين قولنا إن ما فعله هو الواجب ، أو تأدى به الواجب لأنه في ضمنه ، وعلى كل من التقديرين لا يكون الواجب خارجاً عنه ، فلا يسقط بفعله غيره وليس كالسنة المجزئة عن الفرض ، ولا كالبدل المجزئ عن المبدل .

وقوله: قيل إن أتى بالكل معاً يعني دفعة واحدة إما بنفسه إن أمكن ذلك أو بوكلاء فالامتنال ، إما بالكل أى المجموع فالمجموع واجب ومن ضرورته وجوب كل واحد ، وإن كان الامتنال بكل واحد فيجتمع مؤثرات على أثر واحد وهو محال لأن المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه إليه فلو اجتمع مؤثران على أثر واحد لاحتاج إليهما واستغنى عنهما ، ويلزم أن يقع بهما ، وإن لا يقع بهما فيجتمع النقيضان ، وإن كان الامتنال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له ، لأن كل موجود معين كما أن ما ليس بمعين ليس بموجود لأنه عكس نقيضه ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة تعين الرابع ، وهو أن الامتنال بواحد معين وهو المطلوب ، لأن ما وقع الامتنال به هو المأمور به ، وأيضاً الوجوب صفة الواجب وهي صفة معينة فلا بد أن يكون موصوفها معيّناً ، وليس المجموع ولا كل واحد ولا واحداً غير معين لما سبق فثبت أنه معين ، وأيضاً إذا أتى بالجميع ، فإن أثيب ثواب الواجب على المجموع أو على كل فرد أو على غير معين لزم ما سبق فلا يثاب إلا على واحد معين ، وأيضاً إذا تركت الجميع إن عوقب على المجموع أو على كل واحد أو على واحد غير معين لزم ما سبق فلا يعاقب إلا على ترك واحد معين . فهذه أربعة أدلة استدلت بها القول المردود .

وقوله: وأجيب عن الأول بأن الامتنال بكل واحد وتلك الخصال معرفات لا مؤثرات فلا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وأما المعارف فيجوز اجتماعها على الشيء كافراد العالم للصانع ، وهذا الجواب يحتمل أمرين أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتده من أن الامتنال بماذا وكأنه يقول .

دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ،  
ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، وهذا إذا  
فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه أن ما يقع به الامتثال واجب ويكون  
الجواب على هذا جدياً ، والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو  
موجود في ضمن كل واحد .

**الثاني :** أن يكون جواباً تحقيقياً ، فإن الامتثال معناه إما فعل يتضمن مثل  
المأمور به إذا جعلناه افتعالاً من المثل الذي هو الشبه ، وإما الانتصاب والقيام  
لأداء المأمور به إذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب ، وعلى كلا  
التقديرين لا يستلزم أن يكون الممثل به هو الواجب ، بل أن يكون الواجب يحصل  
به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده  
فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع أيضاً لتضمنه الواجب ، وهذا واحد  
لا بعينه أو يكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجباً على معنى ما قدمناه عن  
الفقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين ، وفي الوجه الأول هو جواب جدلي على  
المذهبين .

وقوله : بواحد غير معين ولم يوجد جوابه أن غير المعين له معنيان :

**أحدهما :** المقيد بقيد عدم التعيين وهذا هو الذي لم يوجد .

**والثاني :** أخذه لا بقيد عدم التعيين ، وهذا موجود في ضمن المعين وهو  
المقصود هنا . فقولاك : ولم يوجد ممنوع ، وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه  
في المذهبين . وقوله بواحد معين وهو المطلوب ، وعللناه بأن ما وقع الامتثال به  
هو الواجب يتوجه عليه منع لما قدمناه في تفسير الامتثال ، وقوله وعن الثاني يعني  
الوجوب وصفه معين فيستدعي محلاً معيناً ، فإنه يستدعي أحدهما لا بعينه كالحرارة  
وهي معلول معين يستدعي إما الشمس وإما النار ، فهي علة غير معينة .

واعلم أن المعين يطلق على الشخص وليس هو المراد هنا في الطرفين ، ويطلق  
على المعلوم التميز فإنه له تعين بوجه ما ويطلق على أحدهما أيضاً أنه يتعين بهذا  
الاعتبار ، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره إبهام فأحدهما بهذا التفسير غير معين  
والوجوب معين فلذلك جرى البحث ، ولا يلزم أن يكون المحل مساوياً للحال في  
ذلك ، وقوله وعن الآخرين . يعني الثواب والعقاب بأنه مستحق ثواب أمور ، ولا

يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها يعنى ثواب واجبات مخيرة وهو أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم إليه نفلاً آخر ، أو نقص من ثواب الواجبات المعينة ، ولكل منها رتبة من الثواب عند الله تعالى ، وكذا العقاب إذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أى واحد شاء منها بشرط فعل الآخر .

وقال بعضهم : فى الثواب والعقاب : إنه يستحق ثواب الواجب على فعله أكثرها ثواباً ، ويستحق على الترك عقاب أدونها عتاًباً ، فأما ما قاله فى العقاب فيظهر اتجاهه وما قاله فى الثواب مراده به الثواب على الواجب ، وما عداه تلوع يثاب عليه ثواب التلوع ، وبهذا يعلم أن الخلاف فى الثواب خلاف فى أنه إذا فعل الجميع ما الذى يقع واجباً ، وحكى القاضى قولاً ثالثاً أن الذى يقع واجباً هو العتق لأنه أعظم ثواباً لأنه أنفع وأشق على النفس وأورد عليه بأنه قد لا يكون كذلك ، ويحتمل عندى قول رابع وهو أنه لا يثاب ويعاقب إلا على أحدها لأنه الواجب على قولهم ، وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما إذا طول الطمأنينة فى الصلاة أو مسح جميع الرأس فى الوضوء ، هل يقع الجميع واجباً أولاً ويعلم أن محل الأقوال الأربعة إذا فعل الجميع . أما قيد الفعل فليس إلا ما قدمناه من أحدهما والجميع .

( فرع ) : إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه يعنى القدر المشترك بين أفقرة الصبرة ، وقالوا : إن معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة ، وعننى أنه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره ، وإذا اختار المشترى واحداً منها لا يقول إنه كان معيناً بل يعين فيه إيهامه ، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفؤين زوجت من أحدهما كالمستعدين للإمامة ، وإذا طلق إحدى امرأتين أو أعتق إحدى عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ، والاختصاص بالطلاق والعتق بواحد معين ، فإذا اختار تعين ما يختاره .

## التذنب

(الحكم : قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة أو يباح كالوضوء والتميم أو يسن ككفارة الصوم ) .

التذنب: من قولهم ذنب الرجل عمامته إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالمذنب وذنبت البسرة بدأ فيها الإرتطاب من قبل ذنبها فالتذنب هنا معناه تنمة للسألة ، وليس فرعاً منها لأنها في التخير وهو في المرتب ولكن التخير والترتيب اشتراكا في أن كلا منهما حكم يتعلق بأمور فأباحة الميتة مرتبة على إباحة المضطر ، ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للميتة ، ووجوب التيمم وإباحته مرتب على الوضوء لاختصاصه بحالة العجز ، وقال المصنف إنه يباح الجمع بينهما ، وكذا في المحصول وغيره وكنت أصور هذا للطلبة بما إذا خاف من استعمال الماء لمرض ، ولم يفته خوفه إلى أن يقطع أو يظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء ، فإنه يباح له التيمم لأجل الخوف ، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر ، فإذا تيمم صح تيممه فإذا أراد أن يتوضأ بعد ذلك جاز كما قيل في قوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) وإذا جعلناه خطاباً لمن يمكنه الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والمديّة ، ولو حمل على نفسه وصام كان خيراً له ، ولا يقال فكان على قياس هذا أن يسن الجمع لأن الوضوء أفضل لأننا نقول: صحيح إن الوضوء أفضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه ، وليس بأفضل بل هو مباح . وهذا التصوير على حسنه يחדش فيه شيء واحد ، وهو أنه إذا توضأ بطل التيمم فإنها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجمع الوضوء والتيمم ، وإذا لم يمكن اجتماعها لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها .

قوله : ككفارة الصوم يعني ككفارة الوقاع في صوم رمضان يجب به الإعتاق فإن لم يجد فالصيام ، فإن لم يجد فالإطعام ، وكذا كفارة الظهار ، ولو مثل بها المصنف كان أحسن للنص عليها في القرآن . وكفارة الوقاع قال مالك بالتخير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين ، فإنه مرتب على الحصول الثلاث التخيير فيها ، وأياً ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعليه ،

ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ، وإنما الأصوليون ذكروه ،  
ويحتاجون إلى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة  
الذمة ، كما اعتقت عائشة رضى الله عنها عن نذرهما في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة  
وكانت تبكى حتى تبل دموعها خمارها .

وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ، ولعلمهم أيضاً لم يريدوا  
أن يجمع قبل فعله مطلوب بل إذا وقع كان بعضه فرضاً ، وبعضه ندباً . وعبارة  
القاضى تقتضى هذا ، ويكون هذا من باب التوافق المطلقة ، ومثل القاضى بالمسح  
والفعل أيضاً ، فإن أراد مسح الخف ، فالقول بأنه إذا فعله بعد غسل الرجل  
يكون مندوباً في غاية البعد ، وإذا كفرنا بالعتق صار بنية الكفارة ينبغى أن يأتى  
فيه الخلاف المشهور في أنه إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم ، وهذه الأقسام  
الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في المنجى أيضاً . ومثل  
المحرم بتزويج المرأة من كفؤين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمندوب  
بالجمع بين خصال كفارة الخنث وحكمه بتدب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج  
إلى دليل كما قدمناه وتمثله المنجى بالتزويج من كفؤين والستر بثوبين مبنى على ما سبق  
منه ومن غيره .

وعندى أن الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه أيضاً .



## المسألة الثانية

### في الواجب الموسع والمضيق

( الثانية: الواجب إن تعلق بوقت فإما إن يساوى الفعل ، كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من يمنح التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عنده وقد بق قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض ، وقال المتكلمون يجوز تركه في الأول بشرط العزم ، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صح بدلا لتأدى الواجب به ، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ، ومنا من قال يختص بالآول وفي الآخرة قضاء ، وقالت الحنفية : يختص بالآخر وفي الأول تمجيل . وقال الكرخي (١) الآتي في الأول إن بقى على صفة الواجب يكون ما فعله واجبا احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يحز تركه قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه ) .

كما أن الواجب ينقسم إلى معين ومخير كذلك ينقسم إلى مضيق وموسع ، والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت ، ويوصف به الواجب والوجوب مجازاً ومقصوده بالواجب الفعل الواجب إن زاد وقته على قدره فهو الموسع وإلا فهو المضيق وعلى هذا قسمان :

أحدهما : أن يساويه فيجوز التكليف به وقد وقع كصوم نهار رمضان لا يزيد الزمان على الواجب ولا الواجب على الزمان .

---

هو : أبو الحسن ، عبيد الله بن الحسين الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم ، وأبي سعيد البردعي . من مصنفاته : المختصر . والجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٥٤٠هـ ( تاج التراجم ص ١١٤ ) .

**والثاني :** أن ينقص الوقت عن الفعل ، فإن كان الغرض من ذلك وقوع الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه فلم يقع هذا في الشريعة وهو تكليف مالا يطلق بحوزه من جوزه ، وينعنه من منعه ، وإن كان الغرض أن يتبدى في ذلك الوقت ويتمه بعد ذلك أو يثبت في ذمته ويفعله كله بعد ذلك فهذا جائز وواقع فيها لو أسلم الكافر ، أو أفاق المجنون ، أو بلغ الصبي ، أو طهرت الحائض ، وقد بقي من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده بقيتها ، فإن تلك الصلاة تجب وكذا إذا بقي مقدار تكبيرة على أصح القولين كالركعة ، وهذا يطرد في الصلوات الخمس ، وإذا كان كذلك في آخر وقت صلاة يجمع ما قبلها معها ، كالعصر والعشاء فتجب الأولى أيضاً فهي الظهر والمغرب ، وكذلك مثل المصنف بالظهر وأطلق القضاء حتى يشمل وقت الضرورة ، وهو وقت العصر بالنسبة إليها .

والضمير في قول المصنف يساوى وينقص ويزيد للوقت . وفي قوله وهو تصح إعادته للوقت والوجوب والموجب وهو مقصوده على ما سبق .

وقوله : لغرض القضاء كأنه بنى على قول من يقول إن الصلاة إذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء ، إما كلها وإما الخارج عنها ، والصحيح من مذهب الشافعي أنه متى وقع ركعة منها في الوقت فالكل أداء ولم يقل بأن وقت الصبح مثلا يخرج بطولوع الشمس مطلقاً ، بل قال إن طلعت الشمس ، ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها ، واستدل على ذلك بقوله ﷺ « من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » (١) وقليل من الفقهاء اليوم من يحزر هذا بل يعتقد أن

---

(١) رواه البخاري بمعناه . وروى الجماعة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . وهذا يشمل جميع الصلوات .

وللبخاري : « إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته ، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته » والمراد بالسجدة الركعة ، لأن السجود هو تمام الركعة .

الحكم بالأداء يحمل ما بعد الوقت تابعاً للركعة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ، ولو حمل كلام المصنف على القضاء اللغوي اتفق عنه هذا الاعتراض .

وقوله : لاظهر . قد يدلنا أنه لا اختصاص لهذا الحكم بها . وقوله : الزائل عذره مستنده تسمية الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً ، وإن كان الكفر ليس بعذر وقوله : تكبيرة بناء على الأصح .

وقوله : فيقتضى من هنا إلى آخر الكلام في حكم الواجب الموسع .

واعلم أن الناس اختلفوا فمنهم من اعترف به ، ومنهم من أنكره ، أما المعترفون به فجمهور الفقهاء وجمهور المتكلمين من الأشعرية ، ومن المعتزلة وهؤلاء المعترفون اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء كان ، فجمهور الفقهاء قالوا بجواز تركه في أوله بلا بدل ولا يعصى حتى يخلو الوقت كله عنه . وهذا الذى قدمه المصنف وجمهور المتكلمين قالوا لا يجوز تركه إلا يبدل وانفقوا على أن ذلك البديل هو العزم . فإذا تضيق الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القيل ، ورده الإمام وغيره بأن العزم لو صاح بدلا تنادى الواجب به ، وفي هذا الرد نظر لأن لهم أن يقولوا هو بدل عن فعله في أول الوقت لا عن فعله مطلقاً إلا أن ذلك يعكر عليهم لأن فعله في أول الوقت لمحسوسه ليس بواجب فلا يحتاج تركه فيه إلى بدل ، فالجواب المحرر أن يقال إما أن يكون الفعل فى الأول واجباً أولاً إن لم يكن فلا حاجة إلى البدل ، وإن كان فإما أن يكون كل الواجب أولاً إن كان فيتأدى ببده وإلا فيلزم أن يكون واجبان ولا دليل عليه .

وقوله : لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البدل والمبدل واحد ممنوع أن المبدل واحد ، لأن العزم فى الجزء الأول بدل عن الفعل فى الجزء الأول ، والعزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فى الجزء الثانى ، فالبديل متعدد والمبدل متعدد وإنما الجواب ما ذكرناه وهنا فرغ الكلام على الفرق المعترفين بالواجب الموسع وأما المنكرون له فقد تضمنهم قوله : ومنا إلى آخره وجميعهم ثلاث طوائف ، وزاد غيره رابعة ، وفرقة خامسة قالوا يختص بالأول ، فإن فعله فيه كان أداءً ،

وإن أخره وفعله في آخر الوقت كان قضاء ، وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا .  
وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ، ولا يوجد في شيء من كتب  
المذهب ولي حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا إن الصلاة  
تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً .

وقول بعضهم يجب في أول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية ، وقولهم  
إنما يجب بآخره ، وقصد أصحابنا بقولهم يجب الصلاة في أول الوقت بكون  
الوجوب في أول الوقت لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة ، فحصل الالتباس  
في العبارة ومتعلق الجار والمجرور ثم وقفت في الأم في كتاب الحج في ذلك الجزء  
الخامس . قال الشافعي : ذهب بعض أهل الكلام أن فرض الحج على المستطيع  
إذا لزمه في وقت يمكنه فتركه في أول ما يمكنه كان آمناً (١) كمن ترك الصلاة حتى ذهب  
الوقت وبجزئه حجة بعد أول سنة من مقدرته قضاء كالصلاة بعد ذهاب الوقت  
ثم أقادنا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأول فتركها ، وإن صلاها في  
الوقت وفيما نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء ، فقال فيه كله متى أمكنه  
فآخره فهو عاص بتأخيره ، ثم قال في المرأة يجسبر أبوها وزوجها على تركها  
لهذا المعنى . وقاله معه غيره ممن يفتي . انتهى .

فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن غيره فلعل بعض الناس نقل ذلك  
عن نقل الشافعي فالتبس ذلك على من بعده ، وظن أنه من مذهب الشافعي ،  
وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم ثم ظاهر كلام الشافعي كما ترى  
أن القائل به يقول بالإثم والعصيان بالتأخير عن أول الوقت ، والقاضي أبو بكر  
نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأثم بتأخير عن أول الوقت ، ولذلك قال  
بعضهم إنه في آخر الوقت قضاء يسد مسد الأداء ، وما نقله الشافعي أثبت وأولى .

---

(١) في هامش الطبعة الأولى ، ونقل المصنف عن شارح المنهاج للنووي عن  
القاضي أبي الطيب الطبري الإجماع على أن الحج يقع أداء ، ونقل الشافعي رحمه  
الله تعالى — ينزع فيه ، راجع الجزء الأول ص ٦٣ من الطبعة الأولى

..وينبغي إسقاط هذه اللفظة والاقتصار على قوله قضاء كما فعل المصنف ، وعدم نسبة ذلك إلى بعض أصحابنا بل ينقله قولاً مطلقاً كما نقله القاضى قولاً مطلقاً .

ولم يرد للمصنف على هذا القول ووجه الرد عليه عدم دلالة الأمر المطلق على التفرع مع ظهور الأدلة من الكتاب والسنة وسير السلف على جواز التأخير إلى أثناء وقت الصلاة .

#### الفرقة الثانية الحنفية :

قالوا يختص بالآخر وفي الأول تعجيل يسقط الفرض به أو نفل يمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول .

#### الثالثة : مقالة الكرخي :

المقالة الرابعة : حكيت عن الكرخي أن الواجب يعين بالفعل في أى وقت كان  
المقالة الخامسة : أن الوجوب يختص بالجزء الذى يتصل الأداء به وإلا فآخر الوقت الذى يسمع الفعل ، ولا يفضل عنه ، وهذا هو المشهور عند الحنفية ، لأن سبب الوجوب عندهم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل اتصال به الأداء وإلا فآخره (١) . وإنما عدت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم إن الصلاة مهما أديت في الوقت كانت واجبة لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل . وقول المصنف احتجوا - أى الحنفية - ومن قال قريباً من قولهم كالكرخي وبقية المقالات التى حكيناها .

وقولهم : وجب في أول الوقت ، فيه ما نبهنا عليه من الإلباس لأن فيه معنيين :

أحدهما : لو وجب في أول الوقت فعليه في أول الوقت ، وهذا هو الذى قصدوه

---

(١) راجع في ذلك : التوضيح والتلويح ( ٢٩٤/١ ) تيسير التحرير ( ١٨٩/٢ ) .

وقولهم مع ذلك لم يجوز تركه يمكن منعه على مذهب المتكلمين ، لأن الواجب لا يجوز تركه وترك بدله ، أما تركه وحده مع الإتيان ببديله فجائز ويمكن تسليمه ولا يضرنا .

والمعنى الثاني : لو وجد في أول الوقت فعله في أى جزء كان ، وهذا مقصودنا ، ومع هذا لا يصح قولهم لم يجوز تركه في أول الوقت ، لأن الذى لا يجوز تركه هو الواجب وفعله أول الوقت ليس بواجب ، والواجب هو الفعل في أى جزء كان . وهذا يجوز تركه ، وهذا معنى قول المصنف قلنا المكلف بخير .

(فائدة) قول المصنف إن تعلق بوقت محتمل أن يريد به أن تعلق الوقت على سبيل القصد ، كما فسرنا العبارة المؤقتة به فيما سبق ويجوز به عما لا يكون لذلك فلا يقال فيه ينقسم إلى مضيق وموسع ، وإن كان يلزمه الوقت لأن الفعل لا بد له من وقت ، وعلى هذا الواجب على الفور الذى لم ينص على وقته لا يقال فيه موسع ويحتمل أن يريد أنه متى تعين وقته سواء كان تهيئته بالص على أم بدلالة الأمر عند من يراه فينقسم إلى مضيق وموسع ، ويكون كل واجب مضيقاً أو موسعاً . فما كان التراخي فهو موسع بلا إشكال وما كان للفور ليس بموسع والحج من قال بفوريته إن أطلق يلزمه ذلك ، وإن أراد إيقاعه في السنة الأولى من سنى الإمكان يصير أشهر الحج من تلك السنة بالنسبة إلى ابتداءه كالوقت الموسع ، لكن ينبغي أن يعذر في التأخير إلى آخرها لأنه متغياً بيوم عرفة ، وأما التوسعة فيما بعد السنة الأولى فلا وجه لها مع القول بالفور .

(فرع) : الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتوهم فواته إن أخر لسكبر أو مرض) إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بنائية تعلق به كالصلاة ، وقد يكون مدة العمر كالحج وقضاء الفئات حيث قلنا بأنه على التراخي ، وهو إذا فات يعذر على الصحيح دون الفئات بغير عذر ، فإنه على الفور على الصحيح عندهم ، وهكذا فصلوا في الكفارات بين ما سببها معصية وغيرها بحيث جوزنا التأخير في ذلك ، وفي الذنور مدة العمر ، فإن حكمتنا بأنه لا يصح إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب ، وإن قلنا يضيق عليه عند الانتهاء إلى غاية معينة من غير دليل لزم تكليف ما لا يطاق كذا في المحصول قال فلم يبق إلا أن نقول يجوز له

التأخير بشرط أن يغلب على ظنه : أنه يبقى سواء بقي أم لا ، وإذا غلب على ظنه أنه لا يبقى عصي بالتأخير سواء مات أم لا ، وهذا الذي قاله قول والصحيح أنه إذا مات عصي سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا ، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه كان يمكنه المبادرة ، فالتمكن موجود وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وتبين خلافه فتبين عدم الجواز والوجوب تحقق مع التمكن فيقضى ، والفرق بينه وبين ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة فإنه لا يعصى على الصحيح بأن بالموت خرج وقت الحج ، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ، ونظير الحج أن يفوت آخر وقت الصلاة فإنه يعصى بخروج الوقت ، وقول المصنف فله التأخير على رأى الإمام ظاهرأ وباطناً . وعلى رأينا ظاهرأ فقط والباطن مجهول الحال ، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لما قلناه .

وقوله : ما لم يتوقع فواته يعنى فلا يجوز التأخير كما قدمناه عن الإمام ، وعبارة الإمام إذا غلب على ظنه وهو صحيح ، وأما التوقع فلا يلزم منه الظن بل قد يحصل خوف فقط من غير غلبة ظن كما قدمناه في الكلام على الواجب التحجير والمرتبة فكان الصواب أن يقول المصنف ما لم يظن فواته وإن أخر وهي الحالة التي قدمناها في الصلاة أنه إذا غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالعمر يعصى فيه لشئيين :

أحدهما : الموت على الصحيح .

والثاني : التأخير عن وقت يظن فواته بعده والموسع بما دون العمر يعصى فيه لشئيين :

أحدهما : خروج وقته .

والثاني : تأخيره عن وقت يظن فواته بعده كالموسع بالعمر ، ومن القضاء ما لا يجوز تأخيره مدة العمر كقضاء رمضان لا يجوز تأخيره حتى يحج رمضان آخر فهو بالنسبة إلى المعصية بالتأخير كالصلاة وبالنسبة إلى عدم فواته كالحج .

## المسألة الثالثة

### في الواجب المعنى والواجب الكمائي

( الثالثة: الوجوب إن تناول كل واحد كالصلوات الخمس أو أحداً معيناً كالتهجد فيسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد يسمى فرضاً على الكفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب ) قيل إن الوجوب على الكفاية يخالف بالحقيقة للوجوب على الأعيان ، وأن اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم أن المخاطب بفرض الكفاية طائفة لا بعينها وهو ظاهر قوله تعالى ( ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ) والصحيح أن المخاطب به الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب المعين بالشيء المجهول ، فإنه يمكن كالكفارة ، وإنما يفرق فرض الكفاية وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله ، وفي تحقيقه ثلاثة معان :

أحدها : أن كل مكلف مخاطب بالجهاد مثلاً ، فإن قام به طائفة سقط عن الباقين رخصة وتخفيفاً ولحصول المقصود .

والثاني : أن كل مكلف مخاطب به إن لم يقم غيره به ، وعلى هذا إذا قام غيره به تبين أنه لم يكن مخاطباً ليس أنه خوطب ثم سقط .

والثالث : أن كل مكلف غير مخاطب به ومجموعهم مخاطبون بأن يكون من بينهم طائفة تقوم بهذا الفعل ، ولا يقال يلزم أن يكون الشخص مكلفاً بفعل غيره لأننا نقول كلهم بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم وذلك مقدور تحصيله منهم ، ولأنهم قادرون أن يخرجوا طائفة منهم لذلك ، وفرض العين المقصود منه امتحان كل واحد بما خوطب به لحصول ذلك الفعل منه بنفسه لا يقوم غيره مقامه ، وقد يكون من فرائض الأعيان على جماعة ما يشترط في فعل كل منهم فعل غيره كالجمعة لا تصح إلا من جماعة ، وصارت الواجبات ثلاثة :



أحدهما : ما يجب على الشخص ويسقط بفعل غيره وهو فرض الكفاية .

والثاني : ما لا يعتبر معه غيره أصلاً .

والثالث : ما يعتبر في الأداء وكلاهما فرض العين ولا يسقط بفعل الغير .

إذا عرفت هذا فنقول إن قوله إن تناول كل واحد فيسمى فرض عين لك أن تعترض عليه فيعلمنا علت أن فرض الكفاية كذلك على الصحيح ، وتعتذر عنه بأنه استغنى بالمثال بالصلوات الخمس .

وقوله: أو واحداً معيناً كالتجهد قاله جماعة غيره وهو تفريع على أن التجهد كان واجباً على النبي ﷺ وحده ، وأن ذلك من خصائصه ، وهذا وإن كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الشافعية ، فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التجهد منسوخ عنه ﷺ ، وعن غيره، وحين كان واجباً كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي ﷺ بوجوب أشياء لا خلاف فيها منها التخيير لنسائه ، وغيره، وقوله أو غير معين إنما يتم عند من يرى أن فرض الكفاية ليس على الجميع ، وقد بينا أن الصحيح خلافه .

ثم إن كل ما يتناول المعين يتناول غير المعين لدخوله في المعين ، فالعبارة المحذرة أن تقول ويراد بالقصد ما قدمناه من مقصود فرض الكفاية، أما إذا أريد معنى خوطب فلا يصح أيضاً لما بينا أن الخطاب فيهما للجميع ، وقوله فإن ظن إلى آخره قاله الإمام مستدلاً بأن تحصيل العلم ، بأن الغير هل فعل أولاً غير ممكن إنما الممكن تحصيل الظن ولك أن تقول الوجوب على الكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم ، وليس فيه تكليف بما لا يمكن ، لأن الفعل يمكن فيه حصول العلم ، ثم قولهم إنه يسقط بفعل البعض يوم أن فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلاً ، وليس كذلك ، فإن كل من جاهد أو طلب العلم يقع فعله فرضاً ، وإن كان فيمن سبقه كفاية ، وكذا إذا صلى على الجنازة طائفة ، ثم طائفة ، وقع فعل الثانية فرضاً كالأولى. هذا تحقيق أن الخطاب للجميع ، وإنما يسقط الإثم بفعل من فيه كفاية رخصة وتخفيفاً .

وقول المصنف: فإن ظن كل طائفة أن غيره ، إما أن يكون ذكر على لفظ

كل أو على معنى طائفة ، وأنها تطلق على الواحد ، فإن كان الأول فالذى أجمع عليه  
النحاة أن لفظ كل إذا أضيف إلى نسكرة وجب مراعاة المضاف إليه وإن كان  
الثاني فالحق أن معنى طائفة لا يكون للواحد ، لأنها مأخوذة من معنى الطواف  
والإحاطة ، وذلك لا يكون بالواحد ، ولو سلم صدقها على الواحد فلا  
اختصاص فيه بل يصدق على الجمع كما يصدق على الواحد فلا وجه للتذكير  
إلا إذا أريد الواحد ، وليس هو المراد هنا ، فكان التأنيث في هذا  
المكان أولى .

## المسألة الرابعة

### في مقدمة الواجب

(الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً) قوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد بشرط كالزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله. والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة ولا يجب تحصيلهما وهذا متفق عليه ، وقوله وكان مقدوراً احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقين لله تعالى لا يتم الواجبات المطلقة عليه وغيرها إلا بهما ولا يجب تحصيلهما ، ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولاً ، فالذي من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب كخلق قدرة العبد وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كما سبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أولاً فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحينئذ يصح وجوب غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر له مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك. وقولنا ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا لأن الأمر بالكل أمر به نضماماً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أولاً ولذلك عبر بعضهم بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء مقدمة عليه بخلاف الجزء ، فإنه داخل فيه ، والختار وجوب السبب والشرط كما ذكر المصنف ،

والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ، ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ ، لكن بقي وجوب ما سواه

من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم .

\*\*\*

وهذا آخر ما كتبه الشيخ الإمام العلامة المجتهد شيخ الإسلام والمسلمين ،  
تقى الدين بقیة المجتهدین أبو الحسن علی بن عبد الكافی بن علی بن تمام السبکی .  
الشافعی رحمه الله ورحم أموات المسلمین ، وتممه ولده قاضی القضاة تاج الدین .  
عبد الوهاب ، فسح الله فی مدته ، ونفع به ، آمین .

## بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، رب يسر . قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد  
البارع الحافظ شيخ الإسلام ، مفتي الأنام قدوة الأئمة ، حبر الأمة، ناصر السنة  
قاصم البدعة علامة العلماء ، وارث الأنبياء فريد دهره ووحيد عصره قاضى القضاة.  
تاج الدين ابن سيدنا ومولانا قاضى القضاة أوجد العلماء العاملين ، آخر المجتهدين.  
تقى الدين أبي الحسن السبكي الشافعى متع الله بحياته المسلمين وأيده وأمدّه بمعونه  
وأدام النفع به ، آمين .

الحمد لله رب العالمين ، الحمد للذى جعل لنا من هذا الدين القيم شرعة ومنهاجا .  
وأطلع لنا فى سماء العلم الشريف من الكتاب والسنة سراجا وهاجا ، وقدر للفقهاء  
أن يكون على الإجماع محتالا ، وإلى القياس محتاجا ، نحمده على نعمه التى خصنا  
بعمومها ، ورجحنا على من سوانا بأدلة مفهومها ، واستوعب لنا ما وجد منها عند  
سبرها وتقسيمها ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة ظاهرة غير  
مؤولة دائمة ، نستصحب منها أحكاما غير مبدلة نامية الثواب يوم المعاد، فلا يحتاج  
إلى بيان أحكامها الجملة ، ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذى نسيخ شرع من  
قبله بشرعه المؤيد ، وأمر ونهى فأوجب ونذّب وحرم وأباح ، وأطلق وقيد ،  
واجتهد فى إبلاغ ما أمر به ، فذب العقل عن فعل ما قرره ، وشيد صلى الله عليه وسلم  
وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطاب وضعه ، وقاموا بشرائط دينه وعملوا أدلة  
شرعه ، واتبعوه فما منهم إلا من قال بموجب أصله وفرعه ، صلاة تصل أخبارها  
إليهم بكرة وعشيا وتقد أجnasها المتروعة بفصولها للتميزة عليهم فتسلك صراطا  
سويا ، وتخلص فتخلص قائلها من الأهوال يوم يموت ويوم يبعث حيا ، دائمة  
ما افتقر فرع إلى الرجوع إلى أصله ، واحتاج المجادل إلى تجويد نصه ، كما يحتاج  
المجاد إلى تجريد فصله ، باقية لا ينعكس طردها ، ولا يشقّبه محكمها بترهات الملحد  
وزخرف قوله . ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان المقتفين آثارهم الحسان، وخص  
بمزيد الرضوان العلماء الحاميين حمى الشريعة أن يضام أو يضاع ، الوارثين بالدرجة  
الرفيعة هدى النبوة الذى لا يرام ولا يراع . الوافدين على حياطته بالهمة الشريفة.

حتى لا ينفك أريشان ويشاع ، لاسيما الإمام المطلبى مستخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعى الذى ساد المجتهدين بما أصل وأثأ ، وسار نبأ بحسده والبرق وراءه يتحرق بحله وهو أمامه على مهل يتمشى ، وساق إلى سواء السبيل . يعلمونه التى غشاها من تقوى الله ما غشى ، وقدس أرواح أصحابه الذين زينوا أسماء العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب ، وهاموا باتباع مذهبه المذهب والناس فيما يعشقون مذاهب .

وذاذوا عن بيان ما أحمله وإيضاح ما أشكله ، والعلوم عطايا من الله ومواهب رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويمر بروض الإيمان فيتعطر بأنفاسه ريا رياحه ، ويفخر عقد الجوزاء إذا كان درة فى وشاحه .

أما بعد ، فإن العلوم وإن كانت تتعالى شرفا وتطلع فى افق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية فى أن الفقه نتيجة مقدماتها ، وغاية نهاياتها وواسطة عتدها ، ورابطة حلها وعقدتها ، به يعرف الحرام من الحلال ، وتستبين مصاييح الهدى من ظلام الضلال وهيات أن يتوصل طالب ، وإن جد المسير إليه أو يتحصل بعد الإغيا والنصب عليه إلا بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه فإنه صفة ، وكيف يفارق الموصوف الصفة ، وقد نظرنا فلم نر مختصراً أعذب لفظاً وأسهل حفظاً ، وأجدر بالاعتناء وأجمع لمجامع الثناء من كتاب « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للشيخ الإمام العالم العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى يبيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بنعام الغفران حتى يأتى يوم القيامة وما ظم جانبه ولا فض فوه ، فإنه موضوع على أحسن منهاج محمول على الأعيان وليس له منها من حاج بعبارة أعذب من ماء السحاب وألعب من ابنة الكرم بمقول أولى الأبواب ، آل فضل البلاغة إليه ، وآلى فضل الخطاب ألا يتمثل إلا بين يديه ، وقد رأيت شراحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز وقالوا وكأنما ضاق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم فى الألتاز قنع كل منهم بحاجة فى نفسه من اسم التصنيف قضاها ، وجمع نفسه على ما شف به بمجل الكتاب من تقارير ، إذا أنصف من نفسه لا يرضاها ، فشروهم تحتاج إلى من يشرحها وكتاباتهم تريد بسطة فى العلم والجسم توضيحها .

وقد كان الشيخ الإمام والذي رحمه الله شرع في وضع شرح عليه أبي وأبج  
من الوشى المرقوم ، وأسرى وأسرع إلى الهداية من طوابع النجوم عديد شهب لأمحه  
ورسل سحب سائحه وسماه علم يهتدى بكوكبه ، وعلاء قدر أخذ بلة الفخر ، ولم  
يزاحمه بمنكبه ، لا تنقشع عارضته ، ولا تتوقع معارضته خضعت رقاب المعاني  
لكلامه ، وخشعت الأصوات وقد رآته جاوز الجوزاء وما رضىها دار مقامه  
لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار ، ولا أوصل هلاله إلى ليلة البدار  
بل أضرب عنه صفحاً بعد لآى قريب وتركه طراحاً وهو الدن اليتيم بين إخوانه  
كالغريب ، وقد حدثتني النفس بالتذيل على هذه القطعة ، وأحاديث النفس كثيرة  
وأمرتني الأمانة بالتكيل عليها ، ولكنني استصغرتها عن هذه الكبيرة ، وقلت للقلم  
أين تذهب ، وللفسكر أين تجول ، اطب لسانك أم أسهب ، ووقفت وقفة العاجز  
والنفس تأتي إلا المبادرة بما به أشارت وجرت على تيارها منادية أئت بما أمرتك  
بما استطعت وقوارى اللسان وما توارت قلباً تعارض المانع والمقتضى ، وعلت  
أن الحال إذا حاولت مجودها قام لها العذر الواضح فيما استقبلته ومضى أى مضى  
أعملت الفسكرة في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح ، وشرعت فيه وقلت لعل  
الغرض يتم ببركته ، وبقصده الصالح وجردت همه ما ورد رائدها إلا وقد سُم  
من النشاط ، ولا أعهد مهندما إلا وقد ترك ألف طريح على البساط ، ولا عاد لصلها  
إلا وقد قضى المأمول ، ولا فترت عزائمها إلا وقد حصلت على نهاية السؤل ،  
وأعملنا هذه المهمة في مدلم الديجور ، وصرفنا قلبها بشهادة النجوم وفلكها يدور فلم  
تنشب ليالى أسبلت جلبابها وأرخت نقابها معدودة ساعاتها بمدة بالاطاف الخفية  
أوقاتها ، إلى أن انهزمت تلك الليالى ودارت الدائرة عليها ، وجاء من النسيم العليل  
بشير الصبح متقدماً بين يديها ، فوافى الصباح بكل معنى مبتكر ، وجلا عرائس  
بدائع فشف السمع وشرف البصر ، وجاء كتاباً ساطعاً نور شمس السماء  
في غروب ، طالماً في أفق الفخار على أحسن أسلوب جائزاً لما يراد منه في كل طريقه  
جائزاً حقاً على مقالات المتقدمين والمتأخرين ، وحبك بمن مجازه حقيقة ، فأسال  
الله تعالى أن يعم النفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجه الكريم موجباً للفوز لديه ،  
وقد وصل والى الشيخ الإمام جزاء الله الخير إلى مسألة مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه  
والله الموفق المعين بخفى أطلاقة ، والمحقق لرجاء العبد بإسعاده وإسعافه .

## قال المصنف رحمه الله

( الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً ) .

قال والذى تقمده الله برحمته : قوله مطلقاً احتراز من الوجوب للمقيد كشرط الزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله ، والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة في بلد ولا يجب تحصيلهما وهذا متفق عليه ، وقوله « وكان مقدوراً » احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقتين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما ، ولا يجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما ، وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولاً ، فالذى من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذى لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته ، والذى من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أولاً ، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحيث لا يصح وجوب غير المقدور بما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر مثلاً يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية ، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك .

وقولنا : ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء : الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا ، لأن الأمر بالكل أمر به تضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط ، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا ، ولذلك عبر بعضهم عنه بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه ، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه ، والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حيث لا يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

---

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي



قلت : هذا ما وقف عنده والدى الشيخ الإمام تغمدہ اللہ برحمته ورضوانہ . ومن هنا أبتدى وبالله التوفيق ، فأقول : لا مزيد على حسن ما ذكره ، وأما قوله إذا لم يجب السكل لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء فصحيح . ومستند الحديث الذى أورده وهو القاعدة التى يذكرها الفقهاء « الميسور لا يسقط بالميسور » وسئلته إن شاء الله فى ذيل المسألة إليها .

قال : ( قيل يوجب السبب دون الشرط ، وقيل لا فیهما ) .

عرفت المذهب المختار . وقال قوم يوجب السبب ولا يوجب الشرط سواء كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة أو عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، وقيل لا يوجب مطلقاً ، هذه المذاهب التى حكاه المصنف . وفى المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين واختار ابن الحاجب (١) أن وجوب الشيء مطلقاً يوجب الشرط الشرعى دون العقلى أو العادى .

قال : ( لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر . قيل لإيجاب المقدمة أيضاً كذلك قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه ) .

---

== الله عنه — قال : قال رسول الله — ﷺ — : « دعوني ما تركتكم فإنما هالك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » كما أخرجه ابن حبان ، كما ذكره الحافظ ابن حجر ( الفتوحات الربانية للنووى ١ / ٨٠ ) .

(١) هو : عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، جمال الدين بن الحاجب ، فقيه مالكي ، من كبار العلماء بالعربية ، كرى الأصل ، ولد فى إسنا بصعيد مصر ، ونشأ فى القاهرة ثم رحل إلى دمشق ، وكان أبوه حاجباً فمرف به .

من مؤلفاته : « القافية » ، « الشافية » ، « مختصر الفقه » ، « منتهى السؤل والأمل فى على الأصول والجدل » ، « مختصر المنتهى » ، توفى بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ ( وفيات الأعيان ١ / ٣١٤ ، الاعلام ٤ / ٢٧٤ ) .

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آنفاً في عدم إيجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور. وقوله التكليف بالمشروط دون الشرط، هذه العبارة تحمل ثلاثة أمعان :

أحدها : التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط ونقرر استحالة بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه فتقدر هذا الجائز واقعاً فيصير كالمعنى الثاني ، وسنقرر إن شاء الله استحالة ، ولكن هذا المعنى ليس مراده لأنه محل النزاع فلو أراداه لكان مصادراً على المطلوب ، ولأنه يحوج إلى إضمار ، ولأن قوله بعد ذلك قيل يختص بوجود الشرط يرشد إلى خلافه ، ولأن الإمام صرح بالمقصود فقال حال عدم المقدمة .

المعنى الثاني : أن يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على قسمين أيضاً :

أحدهما : وهو الثاني من المعاني يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع الشروط حيثئذ ، ولا شك أن هذا تكليف بما لا يطاق ، والاستحالة جاءت من تضاد متعاقب التكليف ووقته لا من خصوصه ولا من خصوص وقته ، وقريب من هذه العبارة أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط .

والثاني من القسمين وهو الثالث من المعاني : أن يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع الشروط مطلقاً ، ومقتضى ذلك ألا يختص التكليف بوقت بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه والمكلف به في القسمين المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه ، والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه ، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى ، أعني إذا كان المطلوب المشروط ووقت طلبه غير مقيد .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو لم يوجب إيجاب الشيء مطلقاً ما يتوقف عليه ذلك الشيء لسكنا قد كلفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط ، وهو تكليف بمحال . لأنه إذا كان المشروط مكلفاً به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط ، وإذا جاز ترك الشرط لزم منه جواز ترك المشروط لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط فيلزم كون المشروط جائز الترك واجب الفعل ، وهو تكليف بما يلزم ،

منه المحال، فتعين أن يكون التكليف بالمشروط موجباً للتكليف بالشرط، وإن أثبت ذلك في الشرط ففي السبب بطريق أول، فإن من قال بوجوب الشرط قال بوجوب السبب من غير عكس .

هذا تقرير الدليل . وقول المصنف : التكليف بالمشروط دون الشرط محال، فيه نظر ، لأننا نفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال ، فالأول هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه ، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق لأن المخاطب به يعلم أنه مكلف بذلك .

والثاني : مثل تكليف الميت والجناد ومن لا يعقل من الأحياء . فهذا تكليف محال ، واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح ، نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله، فكان الأحسن للمصنف أن يقول تكليف بمحال كما قررناه ، وعذره في ذلك أنه فرع على تكليف ما لا يطاق ، فإن الأصحاب وإن أقرروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه لا يفرعون عليه ويحيلون ما لزم عنه لكونه غير واقع في الشريعة، فينفذ التكليف به محال عند المانعين منه فيصح كلامه .

قوله : قيل يختص بوقت وجود الشرط اعترض الخصم على الدليل المذكور، بأنه لم لا يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بمحال وجود الشرط ، ولا امتناع في ذلك ، فإن غايته أن يقيد الأمر ببعض الأحوال لمقتضى قام وهو القرار من تكليف المحال . وأجاب المصنف بأن اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط خلاف الظاهر . واعترض الخصم أيضاً بأن إيجابكم المقدمة أيضاً خلاف الظاهر ، لأن ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه ، وأجاب المصنف بأن مخالفة الظاهر عبارة عن إثبات ما ينفيه انقضاء أو نقي ما يثبت اللفظ ظاهراً ، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنقي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر وحيث لا يكون إيجاب المقدمة مخالفة للظاهر إذ لم يدل اللفظ عليه بنقي ولا إثبات ، بخلاف تخصيص الأمر بوقت وجود الشرط فإن اللفظ يقتضي الوجوب مطلقاً فتقيده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر ، فإن قلت : كيف يكون حمل المطلق الصادق بصوره على أحد صورته خلاف الظاهر، وليس فيه إثبات ما ينفيه اللفظ

ولأنني ما يثبت، قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكن من كل صورة صار تقييده بصورة منافرة لكونه مطلقاً قال :

### تتبعه

(مقدمة : الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ).

عبر الإمام عن هذا بالفرع، ووجهه أنه مندرج تحت أصل كلي، ووجه التعبير عنه بالتنبيه أن الكلام السابق نبه عليه على سبيل الإجمال، وحاصله أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين :

أحدهما : أن يتوقف عليه وجوب الواجب وهو نوعان :

أحدهما : أن يتوقف عليه شرعاً كالوضوء مع الصلاة .

الثاني : أن يتوقف عليه عقلاً كالسير إلى الحج وعبارة المصنف المشي وقد يناقش فيها والأمر سهل .

القسم الثاني : أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب ، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسى غيرها ، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس ، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد مفرق بينهما ، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ ، فإن الفخذ والركبة متقاربان ، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور ، هذا ما ذكره وهو مبني على أن الفخذ نفسه عورة ، وذلك في المرأة بلا خلاف ، وفي الرجل على الصحيح ، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة وهو الصحيح أيضاً ، فإن قلت القول بإيجاب الخمس على من نسي أحدها وجعل عينها عند من يوجب المقدمة واضح ، وأما من لا يوجبها فإذا يفعل وما فائدة الخلاف ، قلت قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من الفروع ولا يحمل لها به تعلقات البتة ، وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلي الخمس بتمام واحد أو بخمس تيممات ، لكن الصحيح إيجاب تيمم واحد ، وقضية القول بوجوب المقدمة

الإيجاب خمس تيممات ، فإن قلت : ما وجه القصور في الإيجاب على تيمم واحد والخمس فرائض ولا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة ؟ قلت : الأربعة من حيث إنها لم ترد لنفسها منحة عن مراتب الفرائض ، ولذلك قيل صلاة ركعتين تطوعاً أفضل من إحدى الصلوات الأربع التي هي غير واجبة في نفس الأمر ، وعد ذلك موضعاً يفضل التدب فيه الواجب ، ونحن لنا في هذا نظر ليس بهذا موضعه .

### فروع فقهية

قال : ( فروع ، الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ) .

أما الأجنبية فواضح ، وأما المنكوحة فلاشتباهها بالأجنبية ، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية وإنما قال على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ، لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط فمن تحریمهما عليه وجوب الكف عنهما فنه عليه . واعلم أن هذا النوع في الحرمة لما لا يتم بالتواجب إلا به شبهة في الوجوب للإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى غيرها .

قال : ( الثاني : إذا قال إحدا كما طالق حرمتا تغلياً للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيمين إحداهما لكن ما لم يعين لم تتعين ) .

إذا قال : إحدا كما طالق ولم ينو إحداهما على التمين حرمت الزوجتان عليه إلى حين التمين ، لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرّم ، وتأو غير المطلقة فلا تحرّم ، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام . والفرق بين هذا والذي قبله ، أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، وأيضاً فالزوج غير قادر على إزالة التحريم في الأول دون الثاني ، وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم ، وقال يحتمل أن يقال : يحل وطؤها لأن الملاق شيء

معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن ، ويكون للموجود قبل التعيين ليس هو الطلاق بل أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به لا إنه طلاق ، وإذا لم يوجد الطلاق قبل التعيين ، وكان الحل موجوداً أوجب القول لبقائه فيحل وطؤها معاً . هذا كلامه ، ونقل ابن الرقعة (١) عن كتاب الوزير ابن هبيرة الذي حكى فيه ما اجتمع عليه الأئمة الأربعة ، وما اختلفوا فيه أن ابن هبيرة (٢) من أصحابنا قال : إذا طلق واحدة من نسائه لا بعينها أو بعينها ثم أنسها طلاقاً رجبياً أنه لا يحال بينه وبين وطئهن وله وطء أيتهن شاء ، وإذا وطئ واحدة أنصرف الطلاق إلى صاحبها . وهذا

---

(١) هو : أحمد بن محمد بن علي الأنصاري ، أبو العباس ، نجم الدين ، المعروف بابن الرقعة ، فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، كان محتسب القاهرة ونائباً في الحكم .

من مؤلفاته : « بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية » ، « الكفاية في شرح التبيين » .  
توفي سنة ٧١٠ هـ .

(الدرر الكامنة ٢٨٤/١) ، (الأعلام ٢١٣/١) .

(٢) هو : يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي ، الشيباني ، أبو المنصور ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية كان عالماً بالفقه والأدب ، استوزره المقتدى سنة ٤٤٥ هـ فقام بشئون الوزارة خير قيام ، ولما توفي « المقتدى » وبويع « المستنجد » أقره في الوزارة . وكان يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم . ألف العديد من الكتب ، منها : « الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين » ، و « الإشراف على مذاهب الأشراف » في الفقه .

توفي سنة ٤٦٠ هـ (وفيات الأعيان ٢٤٦/٢ ، شذرات الذهب ١٩١/٤) .  
(الأعلام ٢٢٢/٩) .

يعضد ما حارله الإمام وهو ضعيف لأننا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو إحداهما لا بعينه وهو متعين بالنوع، وإن لم يكن متعيناً بالشخص، واستدلوا بالطلاق من حيث كونه وصفاً متعيناً مجلاً معيناً يكفي فيه التعيين بالنوع .

سلبنا أنه يقتضى تعييناً بالشخص ، ولكن نقول هو عند الله متعين بالشخص ، ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه العبد بالطلاق النازل لوجوده من قادر على التصرف في محل قابل فينفذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج منجزاً لأنه كذلك . أوقعه ، فلم يقع كما أوقعه لما نفذ التصرف ، ولكننا لا نحكم بطلان الزوجية إلا من حين علنا بذلك الشخص الذي كان مبهماً علينا ، ولا ينعطف على ما مضى لجهلنا في الماضي بالحال .

قوله : والله تعالى يعلم أنه سبعين جواب عن سؤال مقدر ، ويمكن أن يقرر على وجهين :

أدلهما : أن الله تعالى يعلم المرأة التي سبعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة في علم الله تعالى ، وإنما هو مشتبه علينا . وهذا سؤال أورده الإمام على نفسه في قوله بالإباحة ، فإن الاشتباه يقتضى التحريم ، وهو خلاف ما مال إليه ، وجوابه أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المعين معيناً لأن ذلك جهل ، وهو محال في حق الله تعالى بل عليه في الحال بأنه سبعين في المستقبل ، وهذا التتميز ما شاع على ما في المحصول ، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة وهي القول بالإباحة .

والثاني : أن يقال : لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى المرأتين في ذلك . وهي الأجنبية . محرمة في نفس الأمر ، وكل واحدة منهما هنا على حد سواء . ونحن لا نسلم أن كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمة فهي معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعيين المحرمة في نفس الأمر ، وجوابه أن المتدين في نفس الأمر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها

مطلقة الآن لما عرفته ، وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف إلا أنه مع المصنف مخالف لما في المحصول .

قال: (الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا لم يحز تركه) وجه تقرير هذا على مقدمة الواجب أنه لما كان الواجب لا يتفك غالباً عن حصول زيادة فيه كانت هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصول الواجب ، وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الزائد عنده مقدمة الواجب فيلزم أن يحكم عليه بالوجوب كسائر شيء من الركبة . وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير التسم الذي يكون التوقيف فيه من حيث العادة ، إذا عرفت هذا فنقول: الواجب ، إما أن يتقدر بقدر كفصل الرجلين واليدين ، ولا كلام فيه أولاً كمسح الرأس ، وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة ، وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة ، وحلقه جميع الرأس وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الانتصار عليه ، والبدنة المضاعف بها بدلاً عن الشاة المذكورة ، فنقول : اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاقب على تركه وهو في أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح ، وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق الشمرات الثلاث في الحلق ، وفوق قدر الوجوب في الظمأنينة هل يوصف بالوجوب ، فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يوصف بذلك لأن الواجب لا يجوز تركه ، وهذه الزيادة جائزة الترك ، وقال آخرون : يوصف بالوجوب لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحيته كل جزء لذلك ، فتحصيل بعض الأجزاء يوصف الواجب رجب من غير مرجح .

فإن قلت : ما محل الخلاف في مسح الرأس هل هو ما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد نفساً جزءاً أم هو جار في الصورتين؟ قلت: للأصحاب في ذلك وجهان . فإن قلت: ما فائدة الخلاف في هذه الصورة؟ قلت : في مواضع :

منها: الثواب، فإن ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى



النووى (١) عن إمام الحرمين .

ومنها : إذا عجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعة أم بسبعة وفيه وجهان في شرح المذهب .

ومنها : لو أخرج بعيراً عن عشر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف إن قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجه عن الخمس فلا يكفي بعير واحد، بل لا بد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة ، وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسة فيجزيه ويكون متبرعاً في العشرة بثلاثة أخماس، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء ، وليس هذا محل القول فيه .

واعلم أنه يضاهى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة السكيل الذي يفتقر إليه القبض على البائع ، كؤونة إحضار المبيع الغائب ، ومؤنة وزن الثمن على المشتري ، وفي أجرة نقد الثمن وجهان .

ومنها : إذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب أو البدن غسله كله .

ومنها : إذا اكترى دابة للركوب فأطلق الاكتراء أن على المكترى الإكاف،

---

(١) هو : يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني ، النووى ، الشافعي ، أبو زكريا ، يحيى الدين ، علامة بالفقه والحديث ، وولد وتوفي في « نوا » قرية من قرى « حوران بسوريا » .

من كتبه « تهذيب الأسماء واللغات » ، و « منهاج الطالبين » ، في فقه الشافعية . « تصحيح التسيه » ، « منهاج في شرح صحيح مسلم » ، « رياض الصالحين وغير ذلك مما لا يحصى على أحد .

توفي سنة ٦٧٦ هـ .

( مفتاح السعادة ٣٩٨/١ ، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧ ، الأعلام ١٨٤/٩ - ١٨٥ ) .

والبرذعة والحزام وما ناسب ذلك ، لأنه لا يتمكن من الركوب دونها وهي صور  
معينة من أراد الإحاطة بها فعليه بكتابتنا الأشباه والنظائر آعه الله تعالى ، وقد  
كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالميسور  
والصور تحتها كثيرة ، ونحن نحيل طالبا بعد ذكر القليل منها على كتابنا  
المذكور (١)

فمنها : لو عجز عن الركوع والسجود دين القيام لعلة يظهره بمنعه الانحناء لزم  
القيام خلافا لأبي حنيفة .

ومنها : لو لم يقدر على الانتصاب بأن تقوس ظهره لكبر أو زمانة فصار  
في حد الراكعين ، فقد قال الغزالي تبعاً لإمامه أن يقعد . وقال غيرهما : لا يجوز  
الله العودة ، فإن الوقوف راعياً أقرب إلى القيام من القعود ، فلا ينزل عن الدرجة  
القربى إلى البعدى .

ومنها : لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله ، أو المحدث ما لا يكفيه  
لوضوئه ، فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يقيم لأن القدرة على البعض لا تسقط  
بالعجز عن الباقي .

ومنها : لو اطلع على عيب البيع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ففي  
وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا ، وفي الشفعة .

ومنها : لو لم يفضل معه في الفطرة عما لا يجب عليه إلا بعرض صاع لزمه إخراجه  
على الأصح .

ومنها : إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل ، فهل يأخذه الشفيع مؤجلاً كما اشتراه  
المشترى ، وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجل ويأخذ الشقص في الحال

---

(١) راجع في هذه القاعدة وما يتفرع عليها من فروع فقهية في : الأشباه  
والنظائر لاسيوطي ص ١٥٩ ، ١٦٠ مطبعة الحلبي ١٩٥٩ م . وكذلك في الأشباه  
والنظائر لابن نجيم ، والقواعد لابن رجب الحنبلي .

وبين الصبر إلى حيلولة الأجل ، وعلى هذا فهل يجب تنبيه المشتري على الغلب ؟ وجهان .

ومنها : إذا كان يحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها ، وهل يضيف إليها من التذكير ما يتم به قدر الفاتحة أو يكررها سبعا ؟ فيه قولان ..

فإن قلت : لم لا جرى قول أنه لا يقرأ تلك الآية بل يأتي بيدل الفاتحة كلها ! كما إذا قدر على بعض وضوئه ونظائره ؟

قلت : كل آية من الفاتحة يجب قراءتها بنفسها ، فلا يأتي بيدلها مع القدره عليها . والله أعلم .

## المسألة الخامسة

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال : ( الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه ، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يغفل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ، وإن سلم فنقوض بوجوب المقدمة ) .

هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟ اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهي عن تركه بطريق التضمن ، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده .

والثاني : أنه غيره ولكن يدل عليه بالالتزام وهو رأى الجمهور ، منهم الإمام وصاحب الكتاب ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده لا انتفاء حصول المقصود إلا بانتفاء كل ضد ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد ، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صرح إمام الحرمين .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً - ونقله في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا ، واختاره ابن الحاجب ، واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب ، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه ، وإذا كان كذلك ، فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، لأن المراد من دلالة التضمن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له ، والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه . فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام .

واحتجت المعتزلة بأن الموجب للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه ، فلا يكون النقيض منياً عنه ، لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره ، وأجاب عنه

بأننا لا نعلم أن الموجب للشيء قد يفقل عن نقيضه ، لأن الموجب للشيء ما لم يتصور الوجوب لا يحكم به ويلزم من تصور الوجوب تصور المنع من النقيض لأنه جزؤه وتصور الكل مستلزم لتصور الجزء ، ولو سلمنا أنه يجوز أن يكون الموجب للشيء قد يفقل عن نقيضه فذلك لا يمنع حرمة النقيض بدليل وجوب المقدمة ، أعني ما لا يتم الواجب إلا به ، فإن الموجب للشيء قد يكون غافلاً عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها كما تقدم ، هذا شرح ما في الكتاب .

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوليين في المراد من الأمر المذكور في هذه المسألة هل هو النفساني فيكون الأمر النفساني نهياً عن الضد ، نهياً نفسانياً أو اللساني ، فيكون نهياً عن الاضداد بطريق الالتزام ، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة .

وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان الكلام في النفساني تعين التفصيل بين من يعلم بالاضداد ومن لا يعلم ، فالله تعالى بكل شيء عليم ، وكلامه واحد ، وهو أمر ونهي وخبر ، فأمره عين نهي وعينه خبره ، غير أن العلاقات تختلف ، فالأمر عين النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام ، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير أمراً بإضافة تعلق خاص ، وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل ، وإنما يضير نهياً بتعلقه بطلب الترك ، والكلام يقيد التعلق الخاص غيره بالتعلق الآخر . فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لمن تصورهما ، وأب أمر الله تعالى بالشيء نهى عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد المتنافي وأما من لا شعور له بضد الأمور فلا يتصور منه النهي عن جميع الاضداد بكلامه . التعمي تفصيلاً لعدم الشعور بها ، ولكن يصدق أنه نهى عنها بطريق الإجمال لأنه طالب للأمر على التفصيل ولتحصيله بكل طريق مفض إلى ذلك ، ومن جعلتها اجتناب الاضداد . وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال الأمر تحريك ليست صيغة قولنا في الشيء نهى عن ضده ، فإن صيغته قولنا لا تكن . والمكابر في ذلك منزل منزلة منكري المحسوسات ، وإنما يتجه الخلاف في أن صيغة الأمر هل دلت التزاماً .

وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين ، فإنه حكى اختلاف

أصحابنا في أن الأمر بالشئ نهى عن أضداد المأمور به . ثم قال : وأما المعتزلة  
فالأمر عندهم هو العبارة ، وهو قول القائل افعل أصوات منظومة معلومة ،  
وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل لا تفعل ولا يمكنهم أن يقولوا  
بالأمر هو النهي . وهذا هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التبريد ،  
والإرشاد للقاضي أبي بكر ، فحصلنا من هذا على أن التنازل بأن الأمر بالشئ هو  
نفس النهى عن ضده ، إنما كلامه في النفسى وأن المتكلمين في النفسى يقع اختلافهم  
على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشئ نفس النهى عن ضده ، واتصافه بكونه أمر أنبيا  
بثابة اتصاف السكرن الواحد بكونه غريباً من شئ بعيداً من غيره .

والثاني : وهو الذى مال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاته أنه ليس هو  
ولكن يتضمنه .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي ، ويتعين أن  
تكون هذه المذاهب في الكلام النفسى بالنسبة إلى المخلوق ، وأما الله تعالى فكلامه  
واحد كما عرفت لا يتطرق الغيرية إليه ، ولا يمكن أن يأمر بشئ إلا وهو مستجيب  
لجميع أضداده لعله بكل شئ بخلاف المخلوق ، فإنه يجوز أن يذهل ويفعل عن  
الضد ، وبهذا الذى قلناه صرح الغزالي وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجاهلير .

وأما المتكلمون فى السابق فيقع اختلافهم على قولين :

أحدهما : أنه يدل عليه بطريق الإلزام . وهو رأى المعتزلة .

والثاني : أنه لا يدل عليه أصلاً . ولبعض المعتزلة مذهب ثالث ، وهو أن  
أمر الإيجاب يكون نهياً عن أضداده ومقبحاً لها بكونها مائعة من فعل الواجب  
بخلاف المنذوب ، فإن أضداده مباحة غير منهى عنها ، لانهى تحريم ولا نهى تنزيه  
ولم يقل أحد هنا ، إن الأمر بالشئ نفس النهى عن ضده لكونه مكابرة وعناداً  
كما قررنا . واختار الأمدى أن يقال إن جوزنا تكليف ما لا يطاق ، فالأمر بالفعل

فليس نهياً عن الضد ولا مستلزماً للنهي عنه ، بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، وإن منع فالأمر بالشئ مستلزم للنهي عن ضده .

هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المنقول في هذه المسألة ، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه ، ومنهم من أجرى الخلاف في جانب النهي ، هل هو أمر بضد النهي عنه ، وقال إمام الحرمين : من قال النهي عن الشئ أمر بأحد أضداده فقد اقتحم أمراً عظيماً ويأج بالزام مذهب الكعبي (١) في نفي الإباحة ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال لا شئ يقدر مباحاً إلا وهو ضد محذور فيقع من هذه الجهة واجباً ، ومن قال الأمر بالشئ نهى عن الأضداد ومتضمن لذلك من حيث تفطن لقائله الكعبي ، فقد ناقض كلامه ، فإنه كما يستحيل الإقدام على المأور به دون الإنكشاف عن أضداده فيستحيل الانكشاف عن المنهى دون الإلتصاف بأحد أضداده ، ونختم الكلام في المسألة بفوائده :

١ حدها : قال القاضي عبد الوهاب (٢) في الملخص بعد أن حكى عن الشيخ أبي الحسن (٣) أن الأمر بالشئ نهى عن ضده إن كان ذا ضد واحد وأضداده إن

(١) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، المكنى بأبي القاسم الكعبي . من عيون الممثلة ، وإليه تنسب طائفة الكعبية ، توفي بـ ( بلخ ) سنة ١٣١٩ هـ .  
( شذرات الذهب ٢/٢٨١ ، البغدادى ٩/٢٨٤ ) .

(٢) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر العلبي البغدادى ، قاض من فقهاء المالكية ، له نظم ومعرفة بالأدب . من مؤلفاته : كتاب ( التلقين ) في فقه المالكية . ( شرح المدونة للإمام مالك ) ( الإشراف على مسائل الخلاف ) ( شرح فصول الأحكام ) توفي سنة ٤٢٢ هـ .  
( فوات الوفيات ١/٢١ ، الأعلام ٤/٣٣٥ ) .

(٣) هو الشيخ الإمام : علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، شيخ طريقة أهل السنة ، والجماعة ، وإمام المتكلمين ، أخذ عن الحباث حتى برع في علم الكلام =

كان ذا أصداد أن الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً ، قال القاضي عبد الوهاب : « وقد حكى عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه : إن الندب حسن ، وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر ، إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضيئاً مستحق العين لأجل أن الواجب الموسع ليس ينهى عن ضده قال : ولا بد أيضاً من اشتراط كونه نهياً عن ضده وضد البديل الذي منه هو بديل لها إذا كان أمراً على غير وجه التخيير . انتهى .

وما قاله من اشتراط كونه نهياً عن ضده وضد البديل منه لا يحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة ، فإن صورتها في الأمر الذي غير وجه التخيير كما صرح به القاضي في مختصر التفرير والإرشاد لإمام الحرمين ، فإنه قيد الكلام بالأمر على التصيين لا على التخيير ، ثم قال : وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير ، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشئ وضده ، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهى عن ضده ، إذا خير المأمور بينه وبين ضده ولقائل أن يقول : محل التخيير لا وجوب فيه فأين الأمر حتى يقال ليس نهياً عن ضده ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهى عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التصيين لم يتضح لي وجهه ، فإن الموسع إن لم يصدق عليه أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم الأمر بالشئ نهى عن ضده ، وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهى عنه وحاصل هذا أنه إن صدق الأمر عليه انقضى كونه نهياً عن ضده وإلا فلا وجه لاستثنائه كما قلنا في التخيير .

---

== والجدل على طريقة المعتزلة ، ثم شرح الله صدره فاتخلى عما كان يعتقد .  
واتصّب للدفاع عن عقيدة أهل السنة .

توفي ببغداد سنة ٢٢٤ هـ

( ابن خلكان ٤١١/١ ، البغدادى ٢٤٦/١١ ) .



الثانية : قال النقشوانى : لو كان الأمر بالثبوت نهيًا عن ضده لزم أن يكون الأمر بالسكرار ، والفور ، لأن النهى كذلك . وأجاب القرافي (١) بأن القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة انتبعية .

الثالثة : سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة فإن عدم الضد مما يتوقف عليه الواجب ، وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب لازم التقدم عليه ، فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لزعمه بأن الأصل بمنع الوقوع ، وهو غير مكلف بالمقدمة ، فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة فعليك فعلها فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة ، وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول المأمور به من غير قصد ، وهذا أصح وجهين ، أجاب بهما في شرح المحصول .

الرابعة : سأل القرافي عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق النهى فصل الضد ، لا نفس لا تفعل ، فإن قولهم نهى عن ضد معناه أنه تعلق بالضد ، وقولهم متعلقه ضد النهى عنه هو الأول بعينه ونستقصي الجواب عن هذا في كتاب الأمر والنهى إن شاء الله تعالى ، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثمة .

الخامسة : من فوائد الخلاف في هذه المسألة من الفروع ما إذا قال لزوجه إن خالفت نهى ، فأنت طالق ، ثم قال : قولى ففقدت ، ففى وقوع الطلاق خلاف مستند إلى هذا الأصل .

---

(١) هو : شهاب الدين ، أبو العباس ، أحمد بن إدريس القرافي ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ من مؤلفاته فى الأصول : « تنقيح الفصول فى اختصار المحصول » ووضع عليه شرحاً نفيساً سماه ( شرح تنقيح الفصول ) طبع أخيراً بمكتبة التنكليات الأزهرية بتحقيق طه سعد عبد الرؤوف .

## المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقى لجواز

قال : ( السادسة : الوجوب إذا نسخ بقى الجواز خلافاً للغزالي لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ) .

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نسخ وجوب الشيء بقى جوازه وخالف الغزالي وقال : إنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ، وهذا الذى ذهب إليه الغزالي نقله القاضى فى التفرير عن بعض الفقهاء ، وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك تزدريه أعين ذوى التحقيق واحتج المصنف على اختياره ، بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، فاللفظ الذى دل على الوجوب يدل التضمن على الجواز والناسخ إنما ورد على الوجوب ، وهو لا ينافى الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه ، ونحن نقول إن أراد القوم بالجواز الذى يبقى التخيير بين الفعل والترك كما صرح به بعضهم وهو مقتضى كلام الغزالي فى الرد عليهم حيث قال : حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع ، فالخلق مع الغزالي لأن التخيير بين الفعل والترك قسم للوجوب ، ولم يكن ثابتاً به فإوجه قولهم يبقى بعده ، وهذا الدليل الذى ذكره عليه لا يثبت به مدعاهم لأن التخيير بين الفعل والترك ليس فى ضمن الوجوب ، وإنما الذى فى ضمن الوجوب رفع الحرج ، وإن أرادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغى أن يخالفوا فى ذلك ، فإن الوجوب أخص منه ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم الذى هو رفع الحرج ضرورة كونه ضمنه ، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم . والظاهر أنهم لم يريدوا غير هذا القسم حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالانفصال ، ولا يحسن ذكر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع فى رفع الحرج الذى هو جنس غير مقيد بالتخيير وخيرى فمد يضعف قول الغزالي فى الرد عليهم أن هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو

تدب وزيادة ، فإذا نسخ الوجوب بقى التدب ولا قائل به ، لانا نقول المدعى بقاء الجواز الذى هو قدر مشترك بين التدب والإباحة والكراهة فى ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التعيين ، فإنه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل إذا نسخ الوجوب بقى التدب ، فإن قلت: محرر من هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكنساً من دلالة الواجب عليه والغزالي ينكر كونه مكنساً من دلالة الواجب عليه ، ولا تنازع فى بقاء رفع الحرج ، فالخلاف حيثئذ لفظي ، قلت: الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو متنازع فى أصل بقاء الجواز ، ويظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً ، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرماً كما كان ، وعند القوم أن مطلق الجواز الذى كان داخلاً فى ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم . فوضح أن الخلاف معنوي .

واعلم أن الغزالي قد يقول : إذا اقتضى الأمر بمجموع الشدين : أعتى الأعم والأخص فالذى يزيل الواحد نازل منزلة التخصيص بالقياس إلى اللفظ العام ، ولذلك يجوز اقترانه بالأمر بأن يراد صيغة افعل ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج فى تركه فإننا نحملها على التدب أو الإباحة ولو كان ناسخاً لما جاز اقترانه به لأن من شروط النسخ التراخي ، فإن قلت نحن نسلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخاً ، ولكن لم قلت إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخاً ؟ قلت : بقى النزاع فى هذا ، ولعل الغزالي لا يسمى بالنسخ إلا ما رفع حكم الخطاب السابق بالسكينة ، ويعود النزاع لفظياً قال : ( قيل : الجنس يقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا : لا وإن سلم . يقوم بفصل عدم الحرج ) .

احتج من قال بأن الجواز لا يبقى قياً إذا قال نسخ الوجوب أو حرمه الترتك ، بأن كل فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول ، كالحيوانية المطلقة ، وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ، وإذا علم غذا فالجواز جنس للأوجب والمكروه والمندوب والمباح وعلة وجوده فى كل منها فصله ، فالدلة فى وجوده فى الواجب فصل الحرج على الترتك ، فإذا زال ذلك الفصل

زوال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته، وأجاب أولاً بأننا لا نعلم أن الجنس يتقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكيمة، ولئن سلمنا أنه علة له فلا نعلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يختلف ذلك الفصل، وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الوجوب بقي جنس الجواز ولا داليل على الحرج، فيتقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرداً.

واعلم أن خلاف الأصوليين في هذه يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم، وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال، فإنها لا تنعقد ظهراً وفي انعقادها تفلاً هذا الخلاف، ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده، فالأصح أن الحوالة تبطل وهل للبحthal قبضه للبالك به موم الإذن الذي أفضنه خصوص الحوالة، فيه هذا الخلاف.

ومنها: إذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكأتى المعجلة فقط فهل له الرجوع إذا عرض مانع؟ أصح الوجهين نعم.

والثاني: يقع تفلاً، وقربهما إمام الحرمين من النولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل ينعقد تفلاً؟

ومنها: الصحيح أنه لا يصح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل وإن فسد العقد، وعالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار بما يتضمن العقد الفاسد من الإذن.

ومنها: لو قالت: وكلتك بزويجي. قال الرافعي: فالذين إقيناكم من الأئمة لا يعتقدون به إذناً، لأن توكيل المرأة في النكاح باطل، قال: لكن المزعج غير مسطور ويجوز أن يعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة.

قلت: ويتجه بناء فروع على هذا الأصل لم أر من بناها.

منها: قال الماوردي: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في التصرف، ولم يحز الواحد منهما التصرف في جميع المال وينقذ لك أن تحكم بحريان الخلاف في الوكالة.

ومنها: إذا باع بلفظ السلم ، فإنه ليس بسلم قطعاً ، وفق انعقاده بيعاً قولان  
أظهرهما : لا ، وبناءهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ ، أو بالمعنى ، ويتجه  
بناءؤهما على هذا الأصل أيضاً .

ومنها : إذا شرط الخيار لثالث وأبطلناه فهل يكون الخيار لهما لكونهما شرطاً  
مطلق الخيار ؟ يتجه فيه هذا البناء .

ومنها : إذا أحال بالدرهم على الدينارين أو بالعكس لم يصح سواء قلنا الحوالة  
استيفاء أم اعتياض .

قال صاحب التمهيد : ونفى بقولنا إنها غير صحيحة أن الحق لا يتحول بها من  
الدينارين إلى الدرهم وبالعكس ، ولسكنها إذا جرت فهي حوالة على من لا دين عليه  
وفيها خلاف .

قلت : وإنما تكون حوالة على من لا دين عليه ييطان خصوص الحوالة على  
الوجه الذي أورده إذا قلنا إن الخاص إذا ارتفع يبقى العام .

## المسألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال : ( السابعة : الواجب لا يجوز تركه قال : الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا يل به يحصل ) .

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً . والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين :

الأولى : الكعبي فنقول : لاح من قول أبي القاسم الكعبي وهو البلخي وشيعته . إنكار المباح ، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين ، حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى الخمسة ، ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد .

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه ليس فعل من أفعال المكلفين بمباح ، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعة منهم إمام الحرمين في البرهان ، فإنه قال : إن الكعبي أنكر المباح في الشريعة ، وكذلك نقل أبو الفتح بن برهان (١) في الوجيز ، والآمدى . وغيرهم . وهذا ظاهر الفساد .

---

(١) هو : أحمد بن علي بن برهان ، فقيه ، أصولي ، كان يضرب به للثل في حل الإشكال في علم الأصول .

من مؤلفاته : « البسيط ، والوسيط ، والوجيز » في الفقه والأصول .

ومن آرائه الأصولية : أن العامي لا يلزمه التقيد بمذهب معين .

توفي ببغداد سنة ٥١٨ هـ .

(إرشاد الأريب / ١ ، ٢٦٠ ، الأعلام / ١ ، ١٦٧) .

والثاني : وهو الذى أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته ، فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ، ولا يكون الكسبي حيثئذ مفاجئاً بإنكار المباح ، وقد نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والغزالي فى المستصفي أن المباح مأمور به دون الأمر بالتدب ، والتدب دون الأمر بالإيجاب ، وقد صرح فى مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً . إذا عرفت ذلك فقد استدل الكسبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام ، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب ، فيلزم أن يكون فعل المباح واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور .

وأجاب عنه المصنف بأننا لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، يعنى أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب ، فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئاً يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به ، وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه فى المباح ، وقد ضعف الآمدى وغيره هذا الجواب وقالوا : هو صادر عن لم يعلم غور كلامه ، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب ، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ، ولكن لا خلاف فى وقوعه واجباً بعد التعيين ، وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة ، قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجباً وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجباً آخر وله أن يجب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما فى الصلاة فى الدار المفصولة ، قال وبالجمله إن استعيد فهو فى غاية العوض والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيره حله .

قلت : وهو صحيح ، ولكننا نقول للكسبي : نحن لا ننكر أن الإباحة تقع فرائع إلى الانكشاف عن المحظور كثيراً من الأفعال التى يلزم منها الانكشاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن أن تكون فى نفسها مباحة . فتترك الحرام

الذى لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمر وراعه ، وإن زعم أنها ذات جهتين فلا تنازعه في ذلك ، ولكن تنكر عليه تخصيصه المباح بذلك ، وقد بينا أنه لا يختص به ويهظم التكبر عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة إن صح عنه ، وما ذكره من الدليل لا يقتضى ذلك .

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا المذموم مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) .

الفرقة الثانية : كثير من الفقهاء ، فإنهم خالفوا في ذلك وزعموا أن الصوم واجب على الحائض والمسافر والمريض مع أنهم يجوز لهم تركه ، وقد احتجوا على مذهبهم بأن هؤلاء شهدوا للشهر فيجب الصوم عليهم لقوله تعالى ( فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) (١) وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك دليل على أنه يدل عنه .

وأجاب بأن شهود الشهر إنما يكون موجباً للصوم عند انتفاء الإعذار والمذموم هنا قائم ، أما في الجائز فلأن الشرع منعها من الصوم ، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعاً من تميم الصوم فيه (٢) . وأما في المريض فلهدم البقرة وإن كان عاجزاً أو بمنع الشرع إن أفضى به إلى هلاك نفسه أو بمنع الشرع من الإيجاب كالسافر ، إن لم يفرض إلى ذلك ، وعن الثاني بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب في الوقت ، وسبب الوجوب وهو شهود الشهر متحقق فيما نحن فيه في الوقت ، ولا يتوقف على وجوب الأداء ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من

---

#### (١) سورة البقرة آية (١٨٥) .

(٢) وذلك في قوله تعالى في آية الصوم من سورة البقرة ( فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ) . وعلى ذلك فلا بد من وجود السبب ، وهو شهود الشهر ، وانتفاء الموانع ، التي منها الحيض والنفاث ، أو المرض ، أو السفر وبسائر الأمور التي تنهي الفطر .



تأم جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لإفضائه إلى تكليف الغافل ، وذهب الإمام إلى أنه يجب على الحائض والمريض البتة ، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين ، إما الحاضر أو آخر غيزه وأيمهما أتى به فهو الواجب كما في الكفارات وهذا هو مذهب القاضي نض عليه في التريب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق (١) في شرح اللغ هذا عن بعض الأشعرية (٢) فإن قلت : هذا مدخل لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فليصوم الإمام بينهما ، قلت : المريض إن أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم ، ويساوى الحائض والحالة هذه ، وإن لم يفض به إلى ذلك بل خاف منه مجرد زيادة العلة أو طول البرء ، فالمسألة تختلف فيها ، وكذا لو خاف المرض الخوف فلعل الإمام يرى في كل هذه الصور أنه لا يجوز له لإلزام فلا معترض عليه ، وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللغ : إن الخلاف في هذه المسألة عما يعود إلى العبارة ، ولا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف ، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف . قلت : وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف ، إذا قلنا إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية (٣) وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيها ، فقد حكى النووي

---

(١) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي ، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره ، واشتهر بقوة الحجّة في الجدل والمناظرة . من مؤلفاته : د البصرة ، ود اللغ ، في أصول الفقه ود المذهب ، في فقه الشافعية توفي سنة ٤٧٦ هـ .

( وفيات الأعيان ٤/١ ، الأعلام ٤٤/١ ، ٤٥ ) .

(٢) راجع : المستصفى للغزالي (٦/١) - المنتهى لابن الحاجب ص ٢٤ - تفسير التحرير (٢/٢٨٠) .

(٣) وأقول : إن الصحيح في المذهب أنه لا يجب التعرض في النية للأداء والقضاء ، ولكن الفائدة تظهر في الإيمان والتعاليق ، بأن يقول لزوجته : متى وجب عليك صوم فأت طالق .

( راجع : الإقناع للخطيب الشيريني ٢١٩/١ ) .

في شرح المذهب عن ابن القاص (١) والجرجاني (٢) في المعاينة إن ركعتي الطواف تقضيها الحائض لانهما لا يتكرران ، قال : وأنكر الشيخ أبو علي السنجي (٣) هذا وقال الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمى قضاء ، قال النووي: وما قاله الشيخ أبو علي هو الصواب ، لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتها إلا بالفراغ من الطواف ، قال : فإن قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف صح ما ذكرناه إن سلم لهما ثبوت ركعتي الطواف في هذه الصورة .

---

(١) هو : أحمد بن أبي أحمد الطبري ، أبو العباس بن القاص ، إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة ، منها : « التلخيص » و « المفتاح » و « أدب القاضي » وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول .  
توفي سنة ٢٣٥ هـ بطرسوس .

( النجوم الزاهرة ٢/٢٩٤ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٥٩ ) .

(٢) هو : أحمد بن محمد بن أحمد ، أبو العباس الجرجاني ، قاضي البصرة ، وشيخ الشافعية بها في عصره .

من مؤلفاته : « التحرير ، والبلغة ، والمعاينة » كلها في الفقه . توفي سنة ٤٨٢ هـ .

( طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٢١ ، الأعلام ١/٢٠٧ ) .

(٣) هو : الحسين بن شعيب بن محمد السنجي ، أبو علي ، فقيه شافعي ، نسبته إلى « سنج » من قرى « مرو » .

من مؤلفاته : « شرح الفروع لابن الحداد » و « شرح التلخيص لابن القاص » توفي سنة ٤٢٧ هـ .

( وفيات الأعيان ١/١٤٥ - الأعلام ٢/٢٥٨ ) .

## الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه  
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه

### الفصل الأول

في الحاكم

قال : ( الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ،  
مؤيد ثلاثه فصول : الأول في الحاكم : وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد  
الحسن والقيح العقليين في كتاب المصباح ) .

هذا الباب معقود لأركان الحكم وهي ثلاثة : الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم  
به ، الأول في الحاكم وهو الشرع ، فلا تحسين ولا تقيح بغيره ، ودعيت الأدلة  
إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما ، وأنه لا يفتقر معرفة أحكام الله تعالى  
إلى ورود الشرائع ، وإنما الشرائع مؤكدة لما تنمض به العقول ، إما بالضرورة  
كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع أو  
مستعانة الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح أول يوم من شوال .

واعلم أن الحسن والقيح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً ، أو  
كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، وبهذا  
التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ، إنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً  
والعقاب آجلاً ، ولذلك قال القاضي في مختصر التتريب إنما المقصد تحقيق ما يحسن  
في قضية التكليف ويقيح ، وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الأصحاب فيها

مبسوطة في الكتب الكلامية ، والمصنف أحال القول في ذلك على كتابه  
مصباح الأرواح (١) .

فإن قلت : قد علم مذهب أهل السنة رضى الله عنهم في أن الأحكام إنما تثبت  
من جهة الشرع ، ولا شيء منها عقلى فما معنى ما يأتى في عبارة أهل السنة من الفقهاء  
من قولهم هذا حرام بالعقل ، وهذا جائز بالعقل ، وما شابه ذلك ؟ قلت : هذا  
سؤال لنا غرض صحيح في الجزاب عنه لوقوف جماعة من الشاكرين في الفقه  
على أمثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها . والكلام عليه ، وإن  
كان كالدخيل في هذا الشرح إلا أن غيرنا لا يقوم به فلننقده طالبه ، فنقول : المراد  
من ذلك إما القياس ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ، ورأينا الفرع  
الجزئى من جملة أقسامها أدرك العقل دخوله في القاعدة فقبل ثبت بالعقل ، وهذا  
معناه كما نقول الوتر يصلى على الراحلة ، وكل ما يصلى على الراحلة فهو سنة فالوتر  
سنة بالعقل بمعنى أن العقل أدرك النتيجة ، لا أنه جعل الوتر سنة ، ومن هذا  
القبيل أن الشافعى رضى الله عنه أطلق القول في المختصر بتعصية الناجش (٢)  
وهو الذى يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها ليخدع الناس  
ويرغبهم فيها ، وشرط في تعصية من باع على بيع أخيه أن يكون عالما بالحديث  
الوارد فيه ، قال الشارحون السبب فيه أن النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح  
لكل أحد معلوم من الالفاظ العامة ، وإن لم يعلم هذا الخبر بخصوصه ، والبيع

---

( ١ ) وهو كتاب في علم الكلام ، أوله : « الحمد لله الأول قبل كل  
وجود . . . . » رتب على مقدمة وثلاثة كتب . وقد شرحه كثير من العلماء ،  
منهم الفاضل عبيد الله بن محمد التبريزى المعروف بالعبرى المتوفى سنة ٧٤٣ هـ .

( كشف المكنون ص ١٧٠ هـ )

( ٢ ) في هامش النسخة المطبوعة ص ٨٦ ما نصه : « هذا الذى أطلقه في  
المختصر من تعصية الناجش قد صرح في الأم بخلافه ، فنص في اختلاف العراقيين  
على أن النجش لا يحرم إلا على من علم النهى ، فيحمل إطلاق المختصر على  
تقييد الأم . »

على بيع الآخ إنما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر. وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع واعتبر الرافعي على هذا بأنه ليس معتقداً ، ولك أن تجمع بين كلام الشارحين وهذا الكلام ، بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش ، لأن كل نجش خديعة ، وكل خديعة حرام ينتج النجش حرام ومراده ، بقوله : وإن لم يرد شرع أى خبر خاص لا القول بأن العقل يحسن ويقسح كما فهمه الرافعي (١) فإن قلت : فالبيع على بيع الآخ إضرار ، كما يعرف تحريم النجش من الألفاظ العامة في تحريم الخداع يعلم تحريم البيع على البيع من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار ، قلت : كذا اعترض به الرافعي رحمه الله ، ولكن لقائل أن يقول لا يوجد البيع على بيع الآخ من الألفاظ العامة في الإضرار بخلاف النجش ، والفرق أن النجش لا يجلب للناجش مصلحة ، لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة ليحلب نفعا لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشتري. وجلب منفعة لشخص بإضرار آخر حرام ووضح من القواعد المقررة .

وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع لبيعته خيراً منه بأرخص ، فقيه جلب منفعة له من حيث ترويج سلعته ، وللمشتري من جهة شراء الأجود بأرخص. فهاتان مصلحتان لم يعارضهما إلا مفسدة ، وهى غير محققة لجواز أن البائع الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيع فيها من مشتر بذلك الثمن ، أو أزيد ، فلا يلزم من تحريم جلب منفعة واحد لازماً ، وقوع مفسدة في صورة النجش تحريم جلب منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها ، فوضح أن العقل لم يكن قبل ورود الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك تحريمه لما ذكرناه بخلاف النجش .

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني ، كان فقيهاً من كبار الشافعية ، وكان له مجلس في قزوين ، للتفسير والحديث ، يتصل نسبه برافع بن خديج ، الصحابي الجليل .

من مؤلفاته : التدوين في ذكر أخبار قزوين ، ود الإيجاز في أخطار الحجاز .  
و د المحرر ، في فقه الشافعية توفي سنة ٥٢٣ هـ

( فوات الوفيات ٣/٢ ، الأعلام المذكرى ٤/١٧٩ ) .

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقييح أو يستلزم قاعدة التحسين والتقييح كقول أبي العباس بن سريج (١) وأبي علي ابن أبي هريرة (٢) والقاضي أبي حامد المروزي (٣) إن شكر المنعم واجب عقلاً ، وقول القفال (٤) إن القياس يجب العمل به عقلاً. وقوله إن خبر الواحد يجب العمل به عقلاً إلى غير ذلك من المسائل ، وسيد به كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا ، إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة ، وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها فذهبوا إليها ولم يتفخوا على القبائح والفضائح التي تحتها : هذا كلام الأستاذ ، وكذلك ذكر للقاضي أبو بكر في التخليص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقيح في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع ، فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر ، وبعضهم

(١) هو : العباس بن عمر بن سريج ، من فقهاء الشافعية ومتكلميهم ، كان شيخ الشافعية في عصره ، توفي ببغداد سنة ٣٦٠ هـ (البغدادى ٤/ ٢٨٧) .  
(٢) هو : الحسن بن الحسين ، المكنى بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تقلد على أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد .  
توفي سنة ٣٤٥ هـ .

(البغدادى ٧/ ٢٩٨ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١) .  
(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد الاسفراييني ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ولد في « اسفرايين » بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته : « الروثق » في الفقه والأصول .  
توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الأعلام ١/ ٢٠٣) .  
(٤) هو : محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير . الشاشي ، أحد أئمة الدهر ، كان عالماً بالتفسير ، والحديث ، والكلام ، والأصول ، وسائر العلوم العربية .  
توفي سنة ٣٦٥ هـ .  
( طبقات الشافعية لابن السبكي ٣ / ٢٠٠ ، شذرات الذهب لابن العماد ٣ / ٥١ ) .

إلى الإباحة ، وهذا لتفاهتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علمنا بأنهم ما استحسنوا مسالكهم ، وما اتبعوا مقاصدهم . انتهى ، وهذه فائدة عظيمة جليلة .

## فرعان على الحسن والقبح

قال : ( فرعان على النزول الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا ، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، ولأنه لو وجب لموجب إما لفائدة المشكور ، وهو منزه أو للشاكر في الدنيا ، وأنه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل لها ) .

هذان فرعان على قاعدة الحسن والقبح ، جرت عوائد الأصحاب يذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها لشدة مخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما ، ولهذا يقال إنهما على النزول أى الافتراض والتكليف في النزول عن المذهب الحق الذى هو فى الذروة إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى الحضيض . الأول شكر المنعم غير واجب عقلا خلافاً للمعتزلة وبعض الخفية وأما وجوبه شرعاً فتفق عليه ، والمراد بوجوب الشكر عقلا أنه يجب على المكلف تجنب المستقبلات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ، كذا نقله بعض أصحابنا عنهم . قال صنى الدين الهندى (١) ولا يعد أن يراد به ما نريد به نحن فى الشرع ، وهو أن الشكر يكون باعتقاد أن ما به من نعمة فمن الله ، وأنه المتفضل بذلك عليه ، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفقاً ، ويكون بالفعل وهو بامتنال أو امره ، واجتناب مناهيه ، وبالقول وهو أن يتحدث بنعمة ربه ، واحتج فى الكتاب على ما ذهب إليه بوجهين :

---

(١) هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، الشيخ صنى الدين الهندى الأرموى ، كان أعلم الناس بمذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، وأدراهم بأسراره ، من مؤلفاته : « الزبدة » فى علم الكلام . و « النهاية » فى أصول الفقه . توفي بدمشق سنة ٧١٥ هـ ( حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، طبقات الشافعية لأن السبكي ٩ / ١٦٢ ، ١٦٣ ) .

الأول : قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١) .

وجه الدلالة فيه ظاهر ، وتقريره أنا معرعون على القول بالحسن والقيح والشرع على القول بأن العقل يحكم كاشف وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعثة . فدل على أن العقل اقتضى ذلك ولو وجب شكر المعص لحصل التعذيب بتركه ، ولم يتوقف على بعثة الرسل . فاضبط هذا التقرير ولا تعدل به .

والثاني : أنه لو وجب لوجب لفائدة أن التفريع على القول بقاعدة الحسن والقيح والإيجاب على القول بما يستدعي فائدة ، وإن شئت قلت : لو وجب لوجب إما بلا فائدة وهو عيب مستقيح عقلا ، ولكن يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام ، وإما لفائدة عائدة إلى المشكور وهو سبحانه وتعالى وهو محال لنزاهه عن الفوائد والأغراض ، أو عائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا وهو أيضاً باطل ، لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع أو عائدة إليه في الآخرة ، وهو أيضاً باطل إذ لا استقلال للعقل بمعرفة الفوائد الآخروية على وجه التفصيل ، وهذا مسلم لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالتواند التفصيلية ، وإن أريد الإجمالية فلا نسلم أن العقل لا يستقل بمعرفتها ، وذلك لأن القول في هذا مبنى على قاعدة الحسن والقيح ، وهي تقطع بإتصال الثواب بفعل الواجبات العقلية والعقاب بتركها ، ولقاتل أن يقول العقل لا يستقل بإدراك الآخرة ، وكيف يستقل بالحكم بوجود دار أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان ، وإذا لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها .

قال : ( قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا : قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير وكاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبريائه ، ولأنه ربما لا يقع لا نقاً قبل يتقضى بالوجوب الشرعي . قلنا إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة ) .

اعترض على الوجه الأخير بوجهين :

أحدهما : أنا نقول بعود الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا .



قوله مشقة وكلفة بلا حظ قلنا : لا نسلم أنه لا حظ لها في الشكر ، وذلك لأن  
عائدة الشكر اندفاع ظن العقاب في الآخرة على تركه ، لأن العقاب على ترك الشكر  
احتمال راجح يوجب للنفس القلق وعدم الطمأنينة ، بل مجرد توهم العقاب قد  
يحصل فيه ذلك ، وأجاب المصنف بأن ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم كذلك  
الإقدام عليه ، وذلك لأن من أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقوى  
المملوكة لربه سبحانه وتعالى ، وتصرف فيها بغير إذنه ، والتصرف في ملك الغير  
بغير إذنه يوجب ما ذكرتم ، وأيضاً فالشكر لانهمة تعالى منزل منزلة المستزى  
بالمعنى لأن نعم الدنيا ، وإن جل خطبها فهي بالنسبة إلى كبرياته تعالى أقل من لقمة  
بالنسبة إلى ملك عظيم ، لأن نسبة ما يتناهى إلى مثله أقل من نسبه إلى ما لا نهاية له  
ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملك بسبب ما أسداه إليه من نعمة هيز معدود  
من المستهزئين مستوجب للتأديب ، وأيضاً فالشكر للملك العظيم ، إنما يكون على  
وجه لا تق بجنابه ، وقد لا تهتدى العقول إلى ذلك الوجه للاتق بجلاله سبحانه وتعالى  
فقد استحق العتاب بسببه .

فإن قلت : لما فسر الشكر باجتنب القبيح وإتيان الحسن علا الدفع ما ذكرتم  
ظلم بالشكر الاتق حينئذ كما هو معلوم بعد ورود الشرع ، قلت : هب أن الأمر كما  
ذكرت لكن الإتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استقباح الفعل وتحسينه  
قريباً يستقيح الحسن ويستحسن القبيح ، لأن العقول غير معصومة عن الخطأ لا يقال  
قد تعارضت الاحتمالات والمواظبة على الخدمة أتجنى من الإعراض والإهمال ،  
لأننا نقول : ذلك في مشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران والله تعالى مبرأ  
عن ذلك .

الوجه الثاني : أن ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر شرعاً فلو كان ما ذكرتموه  
صحيحاً لم يجب بعين ما قررتم . بأن يقال لو وجب شكر المنعم شرعاً لوجب لعائدة  
إلى آخر ما أوردتم وأجاب بأن الدليل المذكور لا يطرد في الوجوب الشرعي ، لأنه  
لا تعلل أحكام الله تعالى ولا أفعاله ، فإيجاب الشرع ليس لاستدعاء فائدته بل بحكم  
المالكية أن يفعل ما يشاء ، وهذا جواب صحيح ما ش على الاتق بأصول المشككين ،  
فإنهم لا يجوزون تعليل أفعال الله تعالى ، وهو الحق ، لأن من فعل فعلاً لغرض  
كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض طائفاً إليه أم إلى الغير وإذا

كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكبلاً في غيره . تعالى الله عن ذلك .

وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام دل الاستقراء على أن الله شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فهو من كلام الفقهاء وإطلاقاتهم والصواب ما ذكره هنا .

(فائدة) قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بالكنيا في تعليقه في الأصول ومن خط ابن الصلاح (١) نقلت ذلك مسألة شكر المنعم غير مسألة التحسين والتقييح بيانه إنا نقول ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ قالوا : المعرفة قلنا المعرفة تراد للشكر فكيف تكون نفس الشكر ، فلا بد أن تتقدم على الشكر ، فإنما شكر من عرف وإن قالوا : نعى بالشكر ما تعنون أتم قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه ، وإن قالوا : فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنات ، واجتناب المستقبحات قلنا : فهذه هي مسألة التحسين والتقييح بعينها ، قال : ولكننا أفردناها بالكلام على عادة المتقدمين .

## الفرع الثاني

قال : ( الفرع الثاني : الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية وابن أبي هريرة ، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم ، والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده ، ولا يتوقف تعلقه عن البعثة لتجويزه التكليف بالمحال ) .

(١) هو : عثمان بن عبد الرحمن ، بن موسى الشهرزوري الكردي الشرخاني ، تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح ، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث » ويعرف بمقدمة ابن الصلاح ، و « الأمل » في الفتاوى ، « أدب المفتي والمستفتي » و « شرح الوسيط » في فقه الشافعية . توفي سنة ٦٤٣ هـ ..

( وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٢٦٩ ) .

هذا المرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها لأن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب على ما تقدم تفسيره فحيث لا خطاب لا حكم ، وأما المعتزلة فقسموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية .

**الأولى** الاضطرارية وهي التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها كالتنفس في الهواء . قال الإمام : وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق .

**الثانية** : الاختيارية وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها ، ومثلها يأكل المأكلة ، وبهذا يعرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ، ومنهم من جعل ما يحصل به الاعتداء من قسم الاختياري المتنازع فيه وتبعهم المصنف كما ستراه في كلامه إن شاء الله ، ولعل مرادهم الاعتداء ما يقع فوق الضرورة . إذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية إلى ما يقضى فيها العقل بحسن أو قبح ، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه إياها إلى الأحكام الخمسة وإلى ما لا يقضى العقل فيها بواحد منهما ، وهذه صورة مسألة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز عن الاضطرارية ، وقاته أن يقول التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، فنقول ذهب معتزلة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية والخنفية إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع ، وذهب معتزلة بغداد وبعض الإمامية والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها مجرمة ، وقد سلف اعتذار القاضي والسناد عمر قضي في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي (١) في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة جار في خطاب التكليف ، وخطاب الوضع على حد سواء ، وفسر الإمام توقف الشيخ بعدم الحكم أي بانتفاء الأحكام ، وهذا ما قاله النووي في أوائل باب الربا

(١) هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المكنى بأبي بكر ، الملقب بالصيرفي .  
الاصولي الفقيه . من مؤلفاته : « شرح الرسالة للإمام الشافعي - رضي الله عنه -  
توفي : ص ٢٣٠ هـ .

( تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٣٢٥ ) .

في شرح المذهب أنه الصحيح عند أصحابنا أعني انتفاء الأحكام قال صاحب الكتاب والأولى أن تفسر التوقف بعدم العلم أي بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكننا لا نعلم ما هو وعلل ذلك بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً وهو خلاف مذهبه، ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه وتقريره أن الحكم، وإن كان قديماً عند الشيخ لكن تعلقه حادث لأنه متوقف على بعثة الرسل والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع، أنه لا تعلق فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ. وتقرير جوابه أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجوزيه التكليف بالمحال فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقائل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الغافل لا تكليف بالمحال، والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال بل الخس تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضي في مختصر التقریب فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفي الأحكام بالتوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام انتهى وهو مصرح بطلان ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في البرهان لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم، وقال الغزالي إن أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال فصحيح، وإن أرادوا عدم العلم فهو خطأ، فإن قلت: الوقف هو الإمساك عن الحكم بشيء فلا يناسب تفسيره بالجزم، بأن لا حكم، قلت: معنى الوقف يرجع إلى أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة، لعدم التعلق به، فالتوقف إنما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه لكن لما كان السبب، في هذا الوقف القطع بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق فسرنا التوقف بعدم الحكم تجويزاً، فإن قلت: هذا لا يجمع اختياركم إن التعلق قديم، قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو متوقف قبل البعثة، فلذلك كتبنا اختتام الحكم قبل البعثة، وفسرنا التوقف بالشيخ به، فإن قلت: هل الحكم بنفي الحكم قبل البعثة عقلي أم شرعي قلت: هو عقلي لا شرعي. بقي مما ننبه عليه هنا أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد

فإنه حكى في المحصول قول الوقف، ثم قال : هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم ، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم ، وتارة بأنها لا تدرى هل هنا حكم أم لا ؟ وإن كان هناك حكم فلا تدرى أنه إباحة أو حظر . انتهى . فليس فيه اختيار بما نقله المصنف عنه .

فإن قلت : ما عذر المصنف في ذلك ؟

قلت : الظاهر أنه تبع صاحب الحاصل (١) حيث قال فيه التوقف مرة يفسر بأنها لا تدرى الحكم ، ومرة بعدم الحكم ، وهو الحق ، وظن أن صاحب الحاصل اتبع الإمام على عادته فنسب اختيار هذا القول إلى الإمام ، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك في كلام له في غير هذا الموضع ، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين . فإنه اختار ذلك في البرهان حيث قال : لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع ، وهما احتمالان بعيدان .

---

(١) صاحب الحاصل هو : تاج الدين محمد بن حسين الأرموي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب « المحصول » للإمام الرازي في كتاب سماه « الحاصل » .

( ١٠ - الإيهام - ج ١ )

## أدلة القائلين بالإباحة

قال: (احتج الأولون بأنه انتفاع خال عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ، وأيضاً المآكل المذيبة خلعت لغرضنا لا متناع العبث واستغنائه تعالى ، وليس للإضرار اتفاقاً فهو للتفيع ، وهو إما التلذذ أو الاعتداء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ، ولا يحصل إلا بالتناول ، وأجيب عن الأول بمنع الأصل ، وعلية الأوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعال بالغرض وإن سلم فالحصر ممنوع) .

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين :

أحدهما : أنها انتفاع خال عن إمارة المفسدة ، فإن الكلام مفروض في فعل لا يظهر له مفسدة وخال عن مضرة المالك ، لأن المالك هو الله المنزه عن المضار المبرأ عن المنافع ، فتكون مباحة قياساً على الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره بغير إذنه ، فإنه أبيع لخلوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، والدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية الإباحة الأفعال وهي صورة النزاع فيلزم الإباحة فيها . وتمثيل المصنف بالاقتباس فيه نظر ، لأن الاقتباس أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن ، فالأولى التمثيل بالاستضاءة كما ذكرنا .

وقد ذكر الرافعي جواز الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره والاستناد وإسناد المتاع في أثناء كلام في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح . وذكر القفال المسألة في الفتاوى في واقعة جرت له مع السلطان محمود ، وأنه يجوز السعى في أرض الغير إن لم يخش أن تتخذ بذلك طريقاً وإلا لزم منه ضرر ، قال وكذلك النظر في مرآة الغير ، والإيقاد من ناره والاستغلال بجداره والالتقاط من حبوب الزرع المتناثر . وذكر القفال في الفتاوى أيضاً ، أنه يجوز إسناد خشبة إلى جدار الغير .

(الوجه الثاني) أن المواكيل اللذيذة إن خلقت لا لغرض كان عبثاً محالاً .

وإن خلقت لغرض فلا جائز أن يعود إلى البارى لتنزهه عن الأغراض ، فتعين أن يكون لغرضنا ، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء . فهو حينئذ النفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً . كالتلذذ والاعتذاء ، أو أخروياً بتعلق بالعمل كالاجتناب لكون تناولها مفسدة مع الميل ، فيستحق الثواب باجتنابها ، أو أخروياً بتعلق بالعلم كالاستدلال بها على وجود الصالح ، وكال قدرته ، وكل ذلك لا يحصل إلا بالتناول ، فواضح .

وأما توقف الاجتناب عليه فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت نفسه إليها ، وإنما يكون ذلك بعد التناول ، كذا قيل . والحق أن تارك المعاصي امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم ميلانه إليها يثاب على تركها بل هو عند قوم أعلى درجة من الذى فعلها . ثم انزجر عنها . وأما توقف الاستدلال فلأنه إنما يكون مع معرفتها . هذا تقرير الوجهين .

قال فى الكتال : وأجيب عن الأول ، بأننا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس عليه ، فإن الاستدلال بمقدار الغير والاقتراس من ناره من جملة الأفعال الاختيارية الداخلة تحت صور النزاع ، ونحن سلمنا ثبوت الحكم فى الأصل فلا نسلم أنه معلل بهذه الأوصاف ، واستدلناكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم لأن الدوران وإن كان حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يستدل بمثله على هذه المسألة .

واعلم أن هذا لا يخالف قوله فى القياس بحجة الدوران لأن القائل بحجته معترف بأنه جار فى مجارى الظنون الضعيفة التى يستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون المسائل الأصولية . وأما من قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمعتقده الفاسد ، وأجيب عن الثانى بأن الدليل المذكور مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، وقد بينا فيما سلف أنه لا يجوز تعليلها ، ولقائل أن يقول إذا كان الكلام فى هذا الفرع مفرعاً على القول بقاعدة التحسين والتبجح وجب المثبى فيه على قاعدة القوم ، وهم يعللون أفعال الله تعالى ويزعمون أنها تابعة للصالح . ثم قال المصنف : ونحن سلمنا جواز تعليلها فلا نسلم انحصار الغرض فيما ذكرتم ، وجاز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو غير ذلك .

## أدلة القائلين بحرمتها

قال: ( وقال الآخرون: تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب ) .

احتج القائلون بأنها محرمة بأن الأفعال الاختيارية تصرف في ملك الغير بغير إذن فيحرم ، قياساً على التصرف في ملك الشاهد الذي هو الإلسان بغير إذنه ، والجامع بين . ورد هذا بالفرق ، وهو أن حرمة التصرف في ملك الشاهد بغير إذنه إنما كانت لتضرره بذلك ، وهذا بخلاف الغائب ، وهو الله لتنزهه عن الاضرار، وقد علم الواقع على هذا برد المصنف على الفريقين أنه يختار الوقف .

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقعية والقائلين بالإباحة . كما قال إمام الحرمين قال : فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك والأمر على ما ذكروه ، نعم لو قالوا حق على المالك أن يبيع ، فهذا ينمكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يقتنع ولا يستنصر .

قال : ( تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن ) . هذا إشارة إلى جواب عن سؤال مقدر ذكره الفريقان على الواقعية بمعنى لا حكم ، ولك أن تقول : المصنف غنى عن ذكر هذا إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم ، بل بمعنى عدم العلم ، وتقرير السؤال أن الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فهي محرمة وإلا فهي مباحة .

والجواب: أنا لا نعلم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة ، لأن المباح هو ما أعلم فعله ، أو ذلك على أنه لا حرج في فعله ولا تركه ولا يلزم من عدم المنع الإذن ، لأن عدم المنع أعم من الإذن ، والعام لا يستأنز الحاص .



## الفصل الثاني

في المحكوم عليه ، وفيه عدة مسائل

الأولى : في الحكم على المعلوم

قال : ( الفصل الثاني : في المحكوم عليه ، وفيه مسائل :

الأولى : يجوز الحكم على المعلوم كما أنا مأورون بحكم الرسول ﷺ ) .

قال أصحابنا : المعلوم يجوز أن يحكم عليه ، لا بمعنى أن حال كونه معلوماً يكون مأموراً ، فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك ، وأما سائر الفرق فقد أنكروا وعظموا التكثير على شيخنا أبي الحسن (١) حتى انتهى الأمر إلى انكشاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب ، منهم أبو العباس القلانسي من قدماء الأصحاب ، وقال كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً ، وإنما ثبتت هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارئ بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال ، وجعل ذلك من صفات الأفعال ، وهذا ضعيف لأنه إثبات لكلام خارج عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام وذلك مستحيل قطعاً فإذن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ، ثم يستجد كونها كلاماً فيما لا يزال وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضى في مختصر التقریب إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب ، وهو ضعيف ، لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام ، فإنه كما يستبعد إلزام المعلوم يستبعد إعلامه ،

---

(١) يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة

وتقدمت ترجمته .

واحتج أصحابنا بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حال عدتنا .

قال: (قيل الرسول أخبر بأن من سيولد فاته سيأمره ، قلنا: أمر الله في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا ، قيل : الأمر في الأزل ولا سماع ولا مأمور عبث ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام ، قلنا : مبنى على القبح العتلى ، ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ؟ ) .

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم بأنه لا يصح قياس أمر الله على أمر الرسول ﷺ ، لأنه ﷺ مبلغ لأمر الله تعالى ، فيكون مخبراً عن الله ، بأن فلاناً إذا وجد وانخرط في سلك من يفهم الخطاب فاته يأمره بكذا ، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمعدوم بشيء ، وأجاب المصنف ، بأننا أيضاً نقول: أمر الله في الأزل معناه أنه أخبر بأن من سيوجد ويستعد لتلقي الأمر به يعير مأموراً بأمرى ، كما قلنا في أمر الرسول ﷺ ، فإن قلت : إذا كان أمر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً . قلت : كذلك ذهب إليه بعض الأشاعرة ، وضعفه الإمام بوجهين :

أحدهما : : أنه إن كان مخبراً لنفسه فهو سفة أو لغيره فحال ، إذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك ، واعترض عليه القرافي بأننا نقول إنه مخبر لنفسه ، والقاتل يشتغل في فكره طول ليله ونهاره ، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات ، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى قبيحاً ، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته ، ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته وأحواله ، ولا استحالة في ذلك ، ولم يزل الله تعالى في الأزل يخبر عن صفات كماله ، وتعمت جلال نفسه بكلامه النفس أزلاً وأبداً ولا يسم مع ذلك إلا الله تعالى بسمعه القديم ، وإلى هذا الإخبار أشار عليه السلام بقوله ولا أحصى ثناء عليك أنت كما أئذيت على نفسك (١)

(٢) هذا بعض حديث من دعاء رسول الله - ﷺ - رواه مسلم في صحيحه =

فإن الله تعالى يثني على نفسه دائماً أزلاً وأبداً ، ولا معنى للثناء إلا الإخبار . قال :  
وهذا واجب حق لا ينكره إلا من لم يريض بالعلوم العقلية الكلامية .

والثاني من اعتراض الإمام أنه لو كان بمعنى الإخبار لقبيل الصدق والكذب ،  
ولكان يلزم ألا يجوز العفو ، لأن الحلف في خبر الله محال وهو ضعيف ، لأننا  
نقول الأمر عبارة عن الإخبار بتزول العقاب إذا لم يحصل عفو ذكره  
الأصفهاني (١) في شرح المحصول ، ثم اعترض الخصم على الجواب بأن الأمر  
بالمعنى الذي ذكرتموه أيضاً محال في حق الله تعالى دون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،  
لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل ، يكون قد أخبر ولا سامع ولا مأمور  
ومنهى ، وصار كمن خلا بنفسه يحدثها وذلك عبث بخلاف أمر الرسول ﷺ  
فإن بين يديه من يسمع ويمثل ويبلغ ، وأجاب بأن تقييح هذا مبنى على مسألة  
التحسين والتقييح وهي منهمة الأركان ، ولقائل أن يقول: إن ثبت قبح هذا فهو  
صفة نقص ولا خلاف كما سلف في أن التحسين والتقييح على معنى صفات الكمال  
والنقص عقلي وما تقدم من كلام القرافي يصلح جواباً هنا .

ثم أجاب المصنف ثانياً بأن أمر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على رأى أهل

---

== عن عائشة رضي الله عنها - قالت: تفقدت النبي - ﷺ - ذات ليلة فتحسنت  
فإذا هو راحل أو ساجد يقول: « سبحانك وبحمدك ، لا إله إلا أنت ، وفي رواية  
في مسلم - أيضاً - فوَقَّعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد ، وهما منصوبتان  
وهو يقول : « اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافتك من عقوبتك ، وأعوذ بك  
منك ، لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، ( الفتوحات الربانية  
٢٦٩/٢ - ٢٧٠ ) .

(١) هو : شمس الدين : محمد بن محمود بن محمد بن عباد ، كان من العلماء الأجلاء  
البرزين في سائر العلوم العقلية والنقلية ، تلقى العلم عن والده بأصفهان ، ثم رحل إلى بغداد  
وببلاد الروم وأخذ عن علمائها ، كما رحل إلى القاهرة ونال من حكماها كل تقدير  
وإجلال . من مؤلفاته : شرح المحصول للإمام الرازي ، وكتاب « القواعد  
في العلوم الأربعة » : علم أصول الفقه ، وأصول الدين ، والخلاف والمنطق ،  
توفي بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ ( كشف الظنون ص ١٣٥٩ ) .

الحق ، ولا سفة في قيام طلب الفعل بذاته عن سيوجد ، كما أنه لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ، ولو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار مطالباً بذلك الطلب ومأموراً ، فكذلك المعنى القائم بذات الله الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد ، قديم تعلق بعباد على تقدير وجودهم ، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . وهذا الجواب صحيح ، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ، فإننا لا نسلم أنه يقوم بذات الأب طلب للتعلم من ابن سيولد ، وإن كان الغزالي في طائفة قالوا : إن ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس بل يقول : إنما يقوم بذاته أنه لو وجد لطلب منه ، فإن قلت : إنما كان ذلك لأن الشاهد غالباً لا يستيقن وجود ولد له ، إذ لا علم له بالغيب بخلاف من يعلم أن فلاناً يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقديرى وإرادتى ، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق بأنه يولد لك علم ولا بدع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه . قلت : ولو قرضت ذلك لم نسلم صحة قيام ذلك في نفسه ، وكيف يطلب ولا مطلوباً منه .

فإن قلت : فالفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حيث أجزتم صحة قيام ذلك بذات الله بخلاف الشاهد ؟

قلت : الله تعالى ليس كلامه إلا النفس ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً ، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث تعالى الله عن ذلك ، فلذلك لزم من هاتين المقدمتين أعنى امتناع كون كلامه غير نفسى ، وامتناع كونه محلاً للحوادث أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم وتعلقه بالمأثور حادث على حسب استعداده ، وأما الشاهد الذى لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها ، وأمره يصدق طوراً باللسان وطوراً بالجنان ، فلا ضرورة بنا إلى تقدير قيام الطلب بذاته من معدوم ، ومالنا لا تؤخره إلى حين يوجد ذلك المعدوم فوضح السر في كون أمر الله تعالى من الأزل وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد ، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، وما ذكره الخصوم من الحسن والقبح والهديان والسفه والانتظام والاتساق في أمر ولا مأمور وغيرها كلها من نعوت المحدثات ، والقديم يتقدس عنه ويحقق هذا أن من أحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفياً واستعجب منه ما أتى به ، بخلاف الرب سبحانه وتعالى ، فالعبدوم الذى وجد أنه متوقف على أمره ، وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف عنه على صفة معلومة لا انفكاك

لها دون أمره نازل عنده منزلة الموجود فهو يأمره وينهاه ، ولا قبح هذا في جانب  
البارئ سبحانه وتعالى، وهذا واضح لمن تدبره، ومن أراد الزيادة فالكاتب الكلامية  
التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا .

وإمام الحرمين قال : إن هذا الموضع بما يستخير الله فيه ووعد بإملاء مجموع  
عليه ، وقال : قول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبس ، فإنه إذا وجد لم يبق  
معدوماً ، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً وإذا لاح ذلك بقي  
النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل إذن فإن الأمر من الصفات المتعلقة وفرض  
متعلق ولا متعلق له محال . انتهى . وفيما أوردناه كفاية .

(قائدة) قال إمام الحرمين ، في التلخيص المختصر من التفرير والإرشاد :  
ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق  
بوجود واحد فصاعد، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وسقوط هذا واضح .

(تنبيه) قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا لا حكم على العقل قبل  
ورود الشرع ، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة ، وقد نفينا الأحكام قبل  
ورودهم ثم أثبتناها هنا في الأزل . والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن  
معنى قولنا : لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها .  
فالمتن هناك تعلق الأحكام لا ذواتها ، فلا تناقض بين الكلامين .

## المسألة الثانية

### في تكليف الغافل

قال : ( الثانية : لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل أمثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » ونوقض بوجوب المعرفة وأجيب بأنه مستثنى ) .

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق ، على أنه يشترط في الأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب ، أو يتمكن من فهمه ، لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الأمر طالب للأمور به منه ، سواء أمكن حصوله منه أو لم يمكن ، كما في التكليف بما لا يطاق ، وإعلام من لا عقل له ، ولا فهم متناقض ، إذ يصير التقدير يا من لا فهم له أفهم ، ويا من لا عقل له اعقل الأمور به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجناد والبهيمة ، لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا أمر المجنون والصبي الذي لا يميز لعدم العقل والفهم التامين ، وإن كانا مستعدين لهما ، وقد نسب المصنف امتناع تكليف الغافل إلى من يحيل تكليف المحال وهو يفهم أن الذي لا يحيله لا يمنعه ، وليس الأمر كذلك بل المختار منعه ، وإن فرعنا على صحة التكليف بالمحال .

وعلى المصنف في قوله تكليف المحال معترض آخر ، وهو أن تكليف المحال هو ما رجع إلى الأمور وهو تكليف الغافل ، فكان الأولى أن يقول التكليف بالمحال (١) .

واستدل المصنف على المختار بأن مقتضى التكليف الإتيان بالأمور به على وجه

---

(١) فعلى هذا يفهم أن التكليف بالمحال : هو ما رجع إلى المكلف نفسه . أما التكليف بالمحال ، بزيادة الباء فهو : ما كان راجعا إلى الأمور به ، وهو الفعل . ١٠ هـ محققه .

الامتثال للأمر ، وذلك لا يتصور إلا إذا علم المكلف أن المكلف أمره به ،  
والغافل لا يعلم ذلك فلا يمكنه الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال ،

قوله : « ولا يكفي مجرد الفعل » هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أنا لا نعلم  
توقف الإتيان بالمأمور به على العلم ، لجواز أن يصدر عنه ما كلف به من غير علم ،  
وتوجيه الجواب أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الإمتثال ، بل  
لا بد معه من النية لما ثبت من قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » (١) وقد نقض  
الحصم هذا الدليل بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة ولا يمكن أن يكون  
وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل ، وإذا كان قبل حصولها استحالة معرفة  
هذا الأمر ، لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو غافل  
عنه ، وأجاب المصنف بأنه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه يخصه ، وقد ضعف هذا  
الجواب بأن النقض ولو بصورة قاذح في الدليل ، وقيل الحق في الجواب أن يقال :  
نختار أن التكليف بها يرد حال حصول العلم ، ولا يلزم تحصيل الحاصل ، لجواز  
أن يكون المأمور به معلوما بوجه ما ، ويكون التكليف وارداً بتحصيل المعرفة  
من غير ذلك الوجه ، وقد نجز شرح ما في الكتاب .

والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه أن السكران مخاطب مكلف ولكن  
الأصوليون على طبقاتهم ، منهم القاضى في مختصر التقريب صرحوا بخروج  
السكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف والتسوية بينه وبين سائر من  
لا يفهم . قال الغزالي : بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه فإما أن  
يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره ، للتغليظ عليه ،  
أو يحمل كلامه على السكران الذي لا ينسل عن رتبة التمييز دون الطافح  
المغشى عليه .

ولا ينبغي أن يظن ظان من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف الغافل مطلقاً

---

(١) أخرجه البخارى من حديث عمر بن الخطاب- رضي الله عنه ، وقد رواه  
البخارى في صحيحه سبع مرات إحداها في : « كيف كان بدء الوحي » ، (١-٢) .

فقدره رضى الله عنه يحل عن ذلك ، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعى فصل بين السكران وغيره ثم إنا نقول: لحل ذلك هو الحق دالين عليه بقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ) (١) . فإن قلت: لحل المراد بالسكران فى الآية النشوان الذى لا ينسل عن رتبة التمييز ، قلت : هذا التأويل يتناقى سياق الآية ، فإن الزب تعالى قال ( حتى تعلموا ما تقولون ) وليس عندى على من قال : إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجزمت القول : بأنه مكلف وهو أنه يلزم من قال : إنه مكلف أن يأمره بالوضوء ويطلبه بالصلاة ويرد عليه إذن قوله تعالى ( لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ) فإن تحريم الصلاة عليه لا يجمع مطالبته بها ، فالآية تصلح معصيا للفريقين ، فمن يكلفه يقول الله خاطبه ومن يمنح يقول قد أمره بالألا يقرب الصلاة ، فإن قلت كيف لا تكلفون التائم وهو يضمن ما يتلفه فى نومه ويقضى الصلوات التى تمر عليه موافقتها إلى غير ذلك من الأحكام ؟

قلت : الذى قلناه إنه لا يخاطب فى حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله ﷺ « من ترك صلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها » . فإن قلت : إنما يخاطب فى اليقظة بسبب ما تقدم فى النوم .

قلت : مقصدنا نفي الخطاب فى حال النوم ، فاما ثبوت أسباب يستند إليها تثبت الأحكام فى اليقظة فما لا تنكره ، ويوضح هذا أن الصبي الذى لا يميز لو أُلّف شيئاً لطالبناه ببذله ، فوجوب الزكوات والغرم والنفقات ليس من التكليف ، بل الإلتاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى مخاطبة الولي فى الحال بالأداء ومخاطبة الصبي بعد البلوغ ، وذلك غير محال وليس كقولك لمن لا يفهم أفهم ، فإن أهلية ثبوت الأحكام فى الذمة تستفاد من الإنسانية التى بها يستعد بقبول قوة العقل الذى به قوة فهم التكليف فى ثاقى الحال ، حتى أن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهأ لإضافة الحكم إلى ذمتها بخلاف النطفة التى فى الرحم إذا ثبت لها الملك بالإرث والوصية ، والحياة غير موجودة بالفعل ولكن بالقوة ، وكذا الصبي مصيره إلى



العقل فصيح إضافة الحكم إلى ذمته ومطالبته في ثانی الحال ، ولم يصلح للتكليف في الحال ، فإن قلت لو انتفخ ميت وتكسر بسبب انتفاخه قارورة فينبى إيجاب ضمانها كالطفل يسقط على قارورة قلت يحتمل أن يقال بذلك ، وأن يطالب به الورثة ، كما يجب الضمان على العاقلة والفعل لم يصدر منهم ، ولكن قال الأصحاب لا يجب وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفل فعلا بخلاف الميت ، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غير معقول وهو متجه ، فإن قلت فالصبي المميز يفهم الخطاب فلم منعت تكليفه ؟

قلت: العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله ﷺ « رفع القلم عن ثلاث ، الحديث (١) .

وقد قال البيهقي : إن الأحكام إنما نيطت بخمسة عشرة سنة من عام الحندق ، وأنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز ، وهذا يجاب عن سؤال من يقول الرفع يقتضي تقدم وضع ولم يتقدم على الصبي وضع ، فإن قلت : ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ وهو إذا قارب البلوغ عقل ، قلت : قال القاضي أبو بكر : إن عدم بلوغه دليل على قلة عقله ، وهو تصريح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة ، وليس يتجه ذلك ، كما قال الغزالي ، لأن انفصال النطفة لا يزيد عقلا ، لكن حظ الخطاب عنه تخفيفا وزيادة العقل ونقصانه إلى حد يناف به التكليف أمر خفي ، لا يمكن الاطلاع عليه بقتة لكونه يزيد على التدرج ، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق الحكم على مظاهرها المنضبطة لا على أنفسها ، والبلوغ مظنة كمال العقل فعلق الشارع الأمر عليه ، وإن جاز وجود الحكمة قبله بلحظة أو بعده بلحظة ، وفي الشريعة صور

(١) ولفظه : عن علي - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » .

أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم ، كما أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد والطبراني بروايات مختلفة .

( صحيح الجامع الصغير للألباني ٣ - ١٧٩ )

كثيرة تضاهي ذلك ، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضرب من التعبد ، وفي ذلك فروع :

منها : لو كمل وضوءه إلا إحدى الرجلين ، ثم غسلها وأدخلها الحلق ، فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة .

ومنها : لو اصطاد صيداً وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد ، فإنه يرسله ويأخذه إذا شاء .

ومنها : إذا تيقن عدم الماء حواله ، فإنه على وجه يلزمه الطلب . وقد عددنا في الأشباه والنظائر كله الله من ذلك كثيراً .

فإن قلت : كيف أمرت الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين وضربته عليها وهو ابن عشر ؟ .

قلت : قد علمت أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمريته على ما يخاطب به حتماً فيما يؤل ، وليس المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ، ولذلك لا نقول إنها واجبة عليه بل على الولي أن يأمره بها ولا تبعة على الصبي في آخرته بتركها والله أعلم .

فإن قلت : كيف منعم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات ، وجوزتم تكليف المعدوم ؟

قلت : تكليف المعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده ، والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلة .

فإن قلت : الدهري مكلف بالإيمان وهو لا يعرف المكلف فكيف يفهم التكليف ؟

قلت : المحترق المتمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر (١) .

---

(١) وخلاصة ذلك : أن العلماء اتفقوا على أن شرط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً فاهماً ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم =

== محال ، كالجماد والبهيمة ، كذلك من شرط التكليف : فهم أصل الخطاب جملة لا تفصيلاً ، وأن يكون مقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر هو الله تعالى ، وكون للأمر به على صفة معينة .

فالصبي وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، إلا أنه غير فاهم فهماً كاملاً لوجود الله تعالى ، وكونه متكلياً مخاطباً ، مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن ربه عز وجل — وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف .

ولما كان الفعل والفهم فيه خفيان لا يظهران جعل له الشارع ضابطاً يعرف به وهو البلوغ ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه ، كما في الحديث المتقدم . ويستفاد من ذلك :

( أ ) أن العقل عماد التكليف ، فمن لا يعقل لا يمكن توجه الخطاب إليه .

( ب ) أن العقل ينمو ويتدرج ، وأنه لا يصل إلى حد التكليف إلا إذا تكامل نموه .

( ج ) أن نمو العقل شيء خفي ، فلا بد له من ضابط ظاهر ، وهو البلوغ .

( د ) أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم التكليفي ، أما الحكم الوضعي فلا خلاف بين العلماء في أنه ليس من شرطه العقل ، فإن المجنون والصبي غير المميز تتعلق بهما الأحكام الوضعية ، فإذا أتلّف أحدهما شيئاً وجب ضمانه على وليهما .

( هـ ) ما نسب إلى الإمام الشافعي من أنه يجوز تكليف الغافل — أخذاً —

• • • • •

من كلامه في وقوع طلاق السكران .

فإنه نجل الإمام الشافعي من أن يقول إن من لا يفهم الحجاب يكون مكلفاً  
فعل الإمام الشافعي يقصد بذلك التخليط على السكران المتعدى بسكره ، عقوبة له  
وزجراً عن العودة إلى مثل ذلك ، لأن رفع التكليف رخصة . والرخص لا تناط  
بالمعاصي .

وبدل على ما قلناه : ما قاله الإمام الشافعي نفسه في كتاب « الأم » :

« إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمريض والمجنون مغلوب على عقله ؟

قيل : المريض مأجور ، ومكفر عنه بالمرض .

مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم ( أي السكران ) مضروب على

المسكر ، غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ،

الأم ( ٢٥٢/٥ ) ط بيروت .

فعلى هذا يجب أن يفهم كلام الشافعي ، في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

أ هـ محققه .

## المسألة الثالثة

### الإكراه الملجئ يمنع التكليف

د قال : ( الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة ) .

الإكراه إن انتهى إلى حد الإلجاء ، بحيث صارت نسبة قاعله إلى الفعل المكروه عليه ، كنسبة المرتعش إلى حركته منع التكليف في المكروه عليه أو ضده ، والقول في جوازہ مبنى على التكليف بما لا يطاق ، واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة ، فإن الفعل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعاً والتكليف بالواجب والمتنع تكليف بما لا يطاق ، وقال القاضى فى مختصر التقریب : إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، فلا يوصف ذو الرعدة الضرورية بالإكراه ، وإنما المكروه من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار ، وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك لا يمنع التكليف ، صرح به طوائف منهم القاضى وإمام الحرمين ، وأبو إسحق الشيرازى ، والغزالى ، وجماعة ، ومال إليه الإمام ، وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف وهذا ما أفهمه كلام المصنف كذا نقله جماعة ، وحكاية لإمام الحرمين عنهم أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها ، قال : وبنوا ذلك على أصولهم فى وجوب إثابة المكلف ، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضى المكروه على القتل ، فإنه منهى عنه وآثم به لو أقدم عليه ، وهذه هفوة عظيمة ، فإنهم لا يمنعون النهى عن الشيء مع الحمل عليه ، فإن ذلك أشد فى المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذى منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به انتهى وقد تابع القاضى جماعة من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح ، وما ذكره إمام الحرمين حق من هذا الوجه ، ولكن المزمون لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكروه قادر على حين الفعل المكروه عليه فبين المزمون أنه قادر لأن المعتزلة كلفوه بالصد وعدم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإذا قدر على ترك القتل قدر على القتل .

قال الغزالي : وهذا ظاهر ، ولكن فيه غور ، وهو أن الامتثال ، إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له يباعث الأمر والتسليف دون باعث الإكراه ، فالآتي بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعي الإكراه فلا يكون مجيباً لداعي الشرع ، وإن أتى به لداعي الشرع فصحيح ، قال بعض المتأخرين : وهذا الذي ذكره إنما هو في العبادات المشروطة فيها النية ، أما ما لا يشترط فيه النية كرد المخصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمتصود فيه واقع قصد أو لم يقصد ، فيخرج من عهدة التكليف به مع الإكراه. هذا كلام الأصوليين ، وأما الفقهاء فقالوا : لا يباح بالإكراه الزنا والقتل ، ويباح شرب الخمر ، والإفطار وإنلاف مال الغير ، والخروج من الصلاة ، والتلفظ بكلمة الردة. وقد يجب بعض ذلك . فإن قلت : قد قال الفقهاء إن الإكراه يسقط أثر التصرف ، قلت : لا يلزم من كونه مسقطاً أثر التصرف ألا يجمع التكليف ، والضابط في خطاب المكروه وتصرفاته والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعي مزيد بسط لعلنا نستقصى القول فيه في كتابنا الأشياء والنظائر . على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الإكراه على القتل على أصح القولين ، ومنها الإكراه على الكلام في الصلاة على الأصح ، ومنها الرضاع .

ومنها على الحدث . وقد حكى الرافعي عن الحناطي (١) وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً فلا يبعد أن يقال مجريانها في حالة الإكراه .  
ومنها الإكراه على الزنا إن قلنا : يتصور الإكراه عليه .

ومنها قال في الاستقصاء نقلاً عن الإيضاح إذا تبايعا في عقد الصرف وتفرقا قبل القبض يبطل ، سواء كان في حالة الاختيار أم الإكراه ، وقد يعترض على .

---

(١) هو : الحسين بن محمد بن عبد الله الشيخ الإمام أبو عبد الله الحناطي الطبري ، كان إماماً جليلاً حافظاً لكتب الإمام الشافعي — رضي الله عنه — توفي بعد الأربعمائة هجرية .

( تاريخ بغداد ٨ / ١٠٣ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤ / ٢٦٧ — ٣٧١ )

هذا بأن الإكراه لا يطل خيار المجلس في البيع على الصحيح ، ويجاب بضيقه باب الربا . والمسألة في شرح المنهاج لوالدى مبسوطه .

ومنها إذا أكره ففعل أفعالا كبيرة في الصلاة بطلت بلا خلاف .  
ومنها لو أكره على التحول عن القبلة أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة  
فصلى قاعداً لزمه الإعادة لأنه عذر ، وهذه كالتى قبلها .

ومنها إذا أكره حتى أكل بنفسه وهو صائم أو أكرهت المرأة حتى مكنت  
من نفسها في الفطر قولان .

ومنها إذا حلف بالله مكرهاً انعقدت يمينه على وجه . حكاه ابن الرفعة .

## المسألة الرابعة

في وقت توجه الخطاب إلى المكلف

قال: ( الرابعة: التكليف يتوجه حال المباشرة ، وقالت المذتلة: بل قبلها ) .

المسألة من مشكلات المواضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول ، ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه على جهة الاختلاف ثم نعبد إلى الزاى الأسد فتناضل عنه فنقول : قال القاضى فى تحصر التقريب باختصار إمام الحرمين : الفعل مأمور به فى حال حدوثه ، ثم قال المحققون من أصحابنا : الأمر قبل حدوث الفعل للمأمور به أمر إيجاب وإلزام ، ولكنه يتضمن الاقتضاء والرغيب والدلالة على امتثال المأمور به ، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به ولكن لا يقتضى ترغيباً مع تحقق المقصود ولا يقتضى دلالة ، بل يقتضى كونه طاعة بالأمر المتعلق ، وذهب بعض من ينتمى إلى أهل الحق إلى أن الأمر إنما يقتضى الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل ، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع . وهذا باطل ، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفى حال الحدوث ، وإنما يفرق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة ، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه ، وزعمت القدرية بأسرها أن الفعل فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده ، ثم طردوا مذهبهم فى جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كائناً بحظر ولا وجوب ولا نذب ، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ، ثم افترقوا فيما بين أظهرهم ، فقال بعضهم :

لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد ، وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات ، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا فى أنه هل يشترط بقاء المكلف فى الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف ، فمنهم من شرط كونه مستجماً لشرائط التكليف فى كل الأوقات المتقدمة .



وزعم بعضهم : أنا لا نشترط ذلك ، وإنما نشترط اجتناع الأوصاف عند حدوث الفعل ، ويشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب عن يفهم الخطاب ثم افترقوا بعد ذلك في أصل آخر ، وذلك أنهم قالوا هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب ؟

فهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله ، ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى . وهو أثبت منقول في المسألة وصريح نقل إمام الحرمين في البرهان أن مذهب أصحاب الشيخ أن الفعل في حال حدوثه مأمور به ، ثم ذكر في تعليقه ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه ، وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله .

فإن قلت : أصلهم الآخر وهو تحويج التكليف بما لا يطاق يقتضي جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة ، فعلى هذا يكون المأمور مأموراً قبل التلبس بالفعل .

قلت : لعلمهم فزعوا هذا على استحالته أو أنهم وإن جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون كلامهم هنا بناء على عدم الوقوع ، ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأقرن بالحادث قبل الحدوث وعدم الأمر به مع الحدوث ، وقال : إما أن يتجه القول في تعاقب الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل ، وأما النزاع ، فإنه قال بوجود الأمر قبل الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل ومن هنا خالف قول إمامه ، فإن إمامه رأى أن القدرة هي التمكن وحالة الوجود تنافي التمكن من الفعل والترك فيتعين الوقوع كذا قال القرافي ، وهذه عبارة الغزالي : لا أمر إلا بعمدوم يمكن حدوثه ، وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً ، كما كان قبل الحدوث ، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية في الوجود ، اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره .

وأما الإمام فقال : ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل ، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً .

وقالت المعتزلة : « إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه . ثم استدل على أنه لا يمتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل ، وإذا توكل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاه عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي عن بعض ما ينتمى إلى أهل الحق ، وقال إمام الحرمين : لا يرتضيه لنفسه عاقل ، ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدث ومع الحدث ، وهو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضي بل حاصل ما فعل أنه اختار أحد مذهبي الأصحاب ، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة ، .

وقال الآمدي : « اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا انتهى ، وهذا الذي ادعى الاتفاق على خلافه إلا عن شذوذ هو أحد شقي ما اختاره الإمام ونصبه محل النزاع مع المعتزلة قال : وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه في أول زمان حدوثه فثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة انتهى ، .

وهو ما أشعر به كلام الغزالي المتقدم وهو نقل متقن محرر وانبعه عليه ابن الحاجب إلا أنه نسب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل إلى الشيخ وليس بجيد ، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام وإن كان ذلك يتلنى من قضايا مذهبه .

وقال ابن برهان في أصوله : « الحادث في حال حدوثه مأمور به خلافاً للمعتزلة ، انتهى . ولم يتعرض له قبل الحدث ، وأما صاحب الكتاب فن شاعر الإمام نبخ . وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كفاية للتبصر .

## أدلة القائلين بتوجه الخطاب

### عند المباشرة

قال: (لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال . قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل في حال في الحال ، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك ) .  
قد علمت : اتباعه للإمام في اختبار أن التكليف إنما يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها ، واستدل عليه بأن التكليف مشروط بحصول قدرة المكلف ، وحينئذ فيكون التكليف متوجهاً حال المباشرة ، ولا يكون متوجهاً قبلها ، أما تحقق القدرة حال المباشرة فلأن المراد من القدرة التمكن من الفعل ، والتمكن حاصل حينئذ ، وأما انتفاؤها قبل المباشرة فلأن الفعل قبل المباشرة يمتنع الوقوع إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يفرض وقوعه ويكون ما فرضته أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة وهذا خلف فوضح أن الفعل قبل المباشرة يمتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه .

قوله : « قبل التكليف ، أجاب الخصم عن القول بأنه إذا كان ممتنعاً قبل المباشرة فلا يكلف به ، بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم ، بل التكليف في الحال يعني قبل المباشرة تكليف بالإيقاع في ثاني الحال ، يعني حال المباشرة .

واعترض المصنف على هذا الجواب بأن الإيقاع المكلف به إذا كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال أي حال قبل الفعل محال ، وذلك لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع ، إذ يفرض أن الإيقاع هو نفس الفعل ، وإن كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه أي إلى هذا الإيقاع الذي كلف به ، ويقال هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إن وقع التكليف به حال وقوع الإيقاع لزم المدعى وهو توجه التكليف حال المباشرة ، وإن وقع التكليف به قبله لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا قررنا أن القدرة مع الفعل .

فإن قلت : التكليف قبل الإيقاع بإيقاع الإيقاع في ثاني الحال .  
قلت : يعود الكلام إليه أيضاً ، ويقال لإيقاع الإيقاع الذي كلف به إما أن  
يكون نفس الفعل أو غيره ، ويتسلسل فتعين أن يكون توجه التكليف حال  
المباشرة لأقبلها .

قوله : « قالوا ، إشارة إلى حجة ذكرها المعتزلة وهي أن الفعل حال المباشرة .  
واجب الصدور عن المكلف لامتناع الترك منه حيثئذ ، وكل ما كان واجب الوقوع  
فليس بمقدور ، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه فلا يتوجه التكليف  
نحو الفعل حال المباشرة ، وأجاب بأنه لما كانت القدرة هي التمكن من الفعل  
والداعية هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك ، إذا علم أو ظن أن له في الفعل  
مصلحة أو مفسدة ، وإذا اجتمعت القدرة والداعية مبيت علة تامة وإذا وجدت  
ف قيل يجب وقوع الفعل ، وقيل لا يجب بل يكون الفعل أولى وإذا عرفت هذا  
فتقول : الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال  
القدرة والداعية عند الخصم لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل ، مع أن الفعل  
واجب الصدور في تلك الحالة فاتفق ما ذكرتموه ، ويمكن أن يهرز على وجه آخر  
فيقال : القدرة مع الداعية مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً  
للأثر فتكون القدرة مقارئة للفعل مع كونه واجب الوقوع فبطل دعواكم أن ما كان  
واجب الصدور لا يكون مقدوراً ، والتقدير الأول أقرب إلى كلام المصنف وهو  
يتشبه على تقدير التزام الخصم أن العلة مع المعلول ، والثاني يشتمل على تقدير قوله  
العلة قبل المعلول وتوجيه كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال : فإذا ما يكون  
التكليف حال القدرة والداعية مع ويلزم من مجموعهما وجوب الوقوع وقد اعترض  
العبري ، بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب  
الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع أو الواجب ، وهو محال . هذا شرح ما في الكتاب  
على الاختصار والمسألة دخيلة في هذا العلم والكلام فيها مما لا يكتر جدواه ،  
والذي نقوله إن الحق في أحد جهتين إلى الأشاعة مرجعهما :

أحدهما : القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة وحال المباشرة أيضاً وهو  
المنقول عن المحققين .

**والثانية :** أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة ، وهو مختار الإمام وصاحب الكتاب وهو عندنا متدح لا يمتنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب نوردهما إن شاء الله تعالى .

**فإن قلت :** هذا يؤدي إلى أن المكلف لا يعصى بترك مأمور به لأنه إن أتى به كان ممثلاً ، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف .

**قلت :** هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة ، وجوابه عندنا دقيق فنقول : إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك ، والترك فعل وهو حرام ، فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك ، والعقاب ليس إلا على الترك ، وهذا في غاية الحسن ، وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف مالا يطاق وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة ، وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال تارك الصلاة مثلاً غير مكلف بالصلاة بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة ، وقد ادعى إمام الحرمين اتفاق أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام ، فإن صح الإجماع هكذا فهل يصد عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة .

وإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررنا فهذا المذهب متدح .

## الفصل الثالث

في المحكوم به ، وفيه عدة مسائل  
الأولى : في جواز التكليف بالمحال

قال : ( الفصل الثالث ) في المحكوم به وفيه مسائل :

الأولى : التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعى غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته ) ،

ما لا يقدر العبد عليه قد يكون معجزاً عنه متعذراً عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء ، وقد يكون متعذراً عقلاً بمكنة عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن إيمانه مستحيل ، والحالة هذه عقلاً لتعلق علم الله به . وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه ، وهكذا كل طاعة قدر في الأزل عدمها ، وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً ، كالجمع بين السواد والبياض .

إذا عرفت هذا فحمل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو المتعذر عادة ، سواء كان معه التعذر العقلي أم لا . أما المتعذر عقلاً فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله : ( وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ) (١) فنقول : ذهب جماهير الأصحاب إلى أنه يجوز التكليف بالمحال ، وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً ، وإليه ذهب بعض أصحابنا ، كالشيخ أبي حامد ، وإمام الحرمين والغزالي ، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (٢) كما صرح به في شرح العنوان . وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعاً لذاته لم

---

(١) سورة يوسف عليه السلام آية ١٠٣

(٢) هو : محمد بن علي بن وهب بن مطيع المنفلوطي ، المصري . نشأ في قوص بصعيد مصر ، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ ينتسب من أرض الحجاز وكان والده في رحلة الحج فطاق به حول الكعبة داعياً له ، فاستجاب الله دعاه ، فكان ولده =

يجز وإلا جاز ، واختاره الأمدى وادعى أن الغزالي مال إليه . وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالحال ، فإن ورد لاسميه تكليفاً ، بل يكون علامة نصبها الله على عذاب من كلف بذلك ، واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً وذلك مبني على تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل ، وهذا يصلح ردأعلى من بني الامتناع على ذلك ، وهم المعتزلة . وأما من وافقهم مع أصحابنا فلهم مأخذ آخر .

واحتج المعتزلة ومن وافقهم ، بأن المحال لا يتصور ، لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم ، إذ التصور من جملة أقسام العلم وكل معلوم متميز ، وكل متميز ثابت لأن التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجود ضرورة علم قيام الموجود بالمعدوم ، فلو كان متصوراً لكان ثابتاً ولكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وإذا كان غير متصور فلا يكلف به لأنه والحالة هذه مجهول .

قال الغزالي : والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للتكلف بالاتفاق ، وأجاب المصنف بأنه إن كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع منكم الحكم عليه لأن الحكم على الشيء فرع تصوره ، فلم حكتم عليه بالاستحالة ؟

ولقائل أن يقول : الحكم باستحالة إنما يتوقف على تصوره في الذهن لا على

---

== من العلماء العاملين ، وذاع صيته ، واشتهر بالصلاح والتقى حتى لقب بـ ( تقي الدين ) .

من مؤلفاته : ( شرح كتاب عمدة الأحكام ) ، ( الإمام والإمام ) في أحاديث الأحكام ) ، ( مقدمة المطرزي في أصول الفقه ) .

توفي رحمه الله تعالى في صفر سنة ٧٠٢ هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة الصغرى

( شذرات الذهب ٦/٥ ، الدرر الكامنة ٤ / ٩٤ . درة البحال ١٥/٢ )

تصور وجوده في الخارج ، ولا يتمتع بصورة في الذهن وليس المراد من قوله لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي ، وهذا حق ، وجوابه أنا لا نسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع إلا فيه .  
قال : ( غير واقع بالمتع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ) .

اختلف القائلون بجواز التكليف بالحال في وقوعه ، فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه ، والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالمتع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى ، وإعدام القديم . هذا ما ذكره . وهو يفهم وقوع المتع لغيره ، والحق فيه التفصيل أيضاً فإن كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف فحكمه حكم المتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع ، وأما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالإجماع كما سلف .

( فائدة ) : قد عرفت ما عليه جمهور الأصحاب من تجويز التكليف بالحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت . فأما التجويز فهو المنقول عن أبي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه ، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه . قال إمام الحرمين : وهذا لسوء معرفة مذهب الرجل ، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة عنده على خلاف الاستطاعة .

قال : ويتقرر هذا من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطيع ، قال : ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له ، فإننا سنوضح أن الأمر بالشئ لا يكون نهياً عن أضداده . قال : وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل ، والفعل مقصود مأمور به ، وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه .

والثاني : أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ، قال : ولا معنى للتصويه بالكسب فإننا سنوضح سر ما تستقده في خلق الأفعال انتهى .



ولقائل أن يقول : على الأول قولكم ليس الأمر بالشئ نهياً عن ضده ، قلنا : الكلام على رأى الشيخ ، وهو يرى ذلك لا على رأيكم . قال صفي الدين الهندي : بل الجواب عنه ، أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضدّاً له ، وهو الآن ضده الوجودى المنهى عنه ، وهو الذى يستلزم للتلبس به تركه فى الزمان الذى أمر بإيقاع الفعل فيه وهو فى زمان ورود الخطاب لم يتلبس به ، لأن زمان الفعل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور سلماً أن ذلك ضده المنهى عنه لكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال ، اللهم إلا أن يقال إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فى المستقبل ، وذلك إنما يكون بإقدامه على المأمور به ، وحيث يعود المحذور المذكور .

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال بتوجه الأمر قبل الفعل وفيه ما تقدم من النزاع فى المسألة المتقدمة . وأما الوجه الثانى فلا يلزم تجويز التكليف بالمتع لذاته أو الممتنع عادة .

### أدلة القائلين بعدم الوقوع

قال : ( للاستقراء ، ولقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) .

استدل على أنه غير واقع بالمتع لذاته بوجهين :

**حدهما** : الاستقراء فإننا استقرينا فلم نجد فى التكليف الشرعية ما هو متعلق بالمتع لذاته .

**والثانى** : قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، ( ١ ) والمتنع لذاته غير وسع المكلف . أى غير مقدور له فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية تدل على عدم التكليف بالمتع لذاته والمتنع لغيره ، لا المتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدلالها منع الوقوع فيهما ما لم يأت بدليل يخرج المتنع لغيره .

## دليل القائلين بالوقوع

قال : ( قيل أمر أبا هب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين . قلنا : لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ) .

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته ، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستقراء ، وتقريره أن أبا هب مأمور بالجمع بين النقيضين لأنه مأمور بالإيمان ، والإيمان عبارة عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به . وبما جاء به أنه لا يؤمن فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك ، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان ، فوجب أن يؤمن ، وأن لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين .

وأجاب بأن أمر أبي هب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان ، فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين ، وهو جواب باطل ، فإن أبا هب مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع . وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته ، بل من الممتنع لغيره ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن فاستحال إيمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره ، فإذا أمره بالإيمان والحالة هذه فقد أمره بما هو ممكن في نفسه ، وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلناه فيمن علم الله أنه لا يؤمن . وهاهنا تنبيهان :

أحدهما : وذكره القرافي : أن الجمع بين النقيضين على ما قررناه إنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو ليس بمجيد ، بل الصواب حذف الواو فيقال : كلف بأن يؤمن بأن لا يؤمن وهو مدلول الأمر بالإيمان ، وإذا كان مكلفاً بأن يصدق الخبر بأنه لا يؤمن لا يلزم أن يكون مكلفاً بجعل الخبر صادقاً ، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله غداً ، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به ، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً ، بل يحرم عليك ، وأبو هب

والحالة هذه إنما كلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن إلا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه .

**والثاني :** تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم . فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه ، وهما نقيضان ، ولكن العدم غير مقدور عليه فلا يكلف به بل المكلف به على التقدير الذي أشار إليه ، كف النفس عن الإيمان ، والكف فعل وجودي ، فالصواب التعبير بالضدين كما فعل الإمام .

( **فائدة** ) ناقش القرافي في التمثيل بأبي لهب وقال : إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى ( ثبت يدا أبي لهب وتب ) (١) ولا دليل فيه لأن التنبؤ هو الحسران . وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه ، وأما قوله تعالى ( إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون ) (٢) فخصوصة ولقائل أن يقول : لا مشاحة في المثال ولا شك أنه تعالى أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها وإن كانت مخصوصة وذلك كاف في المثال ، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً بل لمن يشاح القرافي أن يقول : إخاره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقل أحواله أن يكون عليه إياها بمعاص صدرت منه كما ذكرتم ، والآية نزلت وهو كافر فيكون العقاب على معاص تصدر منه في حال الكفر . فنقول حينئذ : إن قلنا إن الكافر غير مكلف بالعروع فهذا متصف ، ولا بد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان ، وإن قلنا إنه مكلف فلو قدر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر ، لأن الإسلام يجب ما قبله فتبين أن يكون العقاب على ترك الإيمان وهو المطلوب .

## المسألة الثانية

### في تكليف الكفار

قال ، ( الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً للحنفية . و فرق قوم بين الأمر والنهي ) .

أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون ، وباعتبارها مطالبون ، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يكلف به ، وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل ، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم . ولم يقل أحد إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى .

وأما فروع الدين فقال الشافعي ، ومالك وأحمد : إنهم مخاطبون بها ، وخالف الحنفية ، وهو قول الشيخ أبي حامد الاسفرايني من أصحابنا ، وذهب قوم إلى أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر ، وربما ادعى بعضهم أنه لا خلاف في تعلق النواهي ، وإنما الخلاف في الأوامر ، قال والذي رحمه الله : وهي طريقة جيدة وفي المسألة مذهب رابع ، أن المرتد مكلف دون غيره ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام ، ولا معنى لذلك لأن ما أخذ المنع فيهما سواء . وهو جهله بالله تعالى . وزعم القرافي أنه مر به في بعض الكتب حكاية قول أنهم مكلفون بما عدا الجهاد دون الجهاد لامتناع قتالهم أنفسهم .

واعلم أن هذه المسألة إنما ذكرت على صفة المثال لأصل ، وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أم لا ، وهي مسألة مشهورة . وهنا مباحثتان :

أحدهما : أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المنافع ، والعمل بعده ، كالمحدث . وحصول الشرط الشرعي غير

مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح . أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال ، لأن شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول ، وإنما يجب بتمامه . فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بركاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده . لأنه لو أسلم اشترط مضى حول من وقت إسلامه ، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت ، وجواب هذا الإشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده ، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ، ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله ، وذلك جائز ، فما كلفناه بمستحيل بل يمكن ، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً ، وإن أسلم سقط ، ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما استعرفه إن شاء الله .

القائدة : تضعيف العذاب في الآخرة ، ومضى الحول ليس من شرطه الإسلام . والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني .

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج .

وفي الزكاة ثلاثة أشياء :

الخطاب بأدائها ، وهو حاصل لما بيناه .

والثاني : ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه .

الثالث : تعلقها بالمال ، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما استعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول :

والمباحثة الثانية : أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم . ومن لا يقول بذلك يقول : لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام وليس الأمر على هذا التوهم ، وكشف الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين :

خطاب تكليف ، وخطاب وضع . خطاب التكليف بالأمر والنهي هو محل الخلاف ، وليس كل تكليف أيضاً ، بل ما لم تعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين ، وإنما المراد العامة التي شملهم لفظاً هل يكون الكفر مانعاً من تعلقها بهم

( ١٢ - الإيهام ج ١ )

أولاً : وأما خطاب الوضع فنه ما يكون سبباً لأمر أو نهى مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة ، قال واللى رحمه الله : فهذا من محل الخلاف أيضاً ، والفريقان مختلفان فى أنه هل هو سبب فى حقهم أيضاً ، وربما يقول المانع من التكليف هو سبب ولكن قارنه مانع ، والعبارتان إن وقع فيهما تشاجر فهو لفظى .

ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجنباياتهم سبباً فى الضمان ، وهذا ثابت فى حقهم إجماعاً ، بل ثبوته فى حقهم أولى من ثبوته فى حق الصبي ، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً فى البيع والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه وفى ترتب الأحكام الشرعية عليه فى حقهم كما فى حق المسلم وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة ثابتة إذا قلنا بصحة أنكحتهم ، ومن هذا القبيل الإرث والمالك وبه ولولا ذلك لما شاع بيعهم لموارثهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف فى ذلك لا وجه له .

قال واللى : بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً والصحة حكم شرعى وهى ثابتة فى حقهم ، ومن يقول بأن الصحة حكم على مراده مطابقة الأمر فهى حاصلة فى حقهم لمطابقة عقدهم الوجه المشروع ، وأوضح دليل على ثبوت الصحة فى حقهم من غير نزاع أن أبا حنيفة قال بها فى الأنكحة وهو صدر القائلين بعدم تكليفهم بالقروع ، وأما صحة البيع ونحوه إذا جرى على الوضع الشرعى فلا نعلم من يقول بفساده فى حقهم .

ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذمتهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ، ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم كما ثبتت فى حق المسلمين ، وكذلك تعلق الحقوق التى يطالبون بأدائها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنائيات برقاب الجناة من أرقائهم ونحو ذلك ، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جنابة كما قاله بعضهم ، أو شركه كما هو الأصح من مذهب الشافعى ، فظهر أنه لا يثبت فى حقهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين :

أحدهما : أن المقصود أنهم يأتمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم فى كفرهم ، والتعاق المذكور إنما يقصد به تأكيد الوجوب لأجل الإخذ ليعان

الواجب عن الضياع ، فلا معنى لإثباته في حق الكافر ، لأنه إن دام على الكفر لم يوجد منه ، وإن أسلم سقطت ، وما كان كذلك لا معنى للتعليق الذي هو توثقة فيه ، والموجود في حق الكفار ، إنما هو الأمر بأدائها ، وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين ، وثبوتها في الذمة تدر زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً ، وإثبات تعلقها بالدين أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر .

الثاني : أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (١) ولا مزية في أن الكافر لا يدخل في ذلك . وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر رضى الله عنه وفيه « هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين وفيه كل خمس شاة » ولا يلزم من إثبات هذا التعليق في حق المسلمين إثباته في حق الكافرين ، لظهور الفرق على ما قدمناه ، ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة :

منها ما يتناول لفظه الكفار ، مثل (يأيتها الناس) ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع .

ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث وكالآيات التي فيها (يأيتها الذين آمنوا) ونحوه فلا تتناولهم لفظاً .

قال والى رحمه الله : ولا يثبت حكمها لهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تعيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم ، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم ، وأما حيث يظهر الفرق أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم ، لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا تثبته في حقهم بغير دليل ولا معنى .

ومن خطاب الوضع كون الزنا سبياً لوجوب الحد ، وذلك ثابت في حقهم ،

ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين (١) ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريره لكفرهم وهذا في الكتاب الذي يعتقد شرعا أما من لا يعتقد شيئا فيجرب الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لا خلاف أن خطاب الزاجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو في المسلمين ، ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام .

فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ، ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرناه لمبارات الأصوليين ، لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم .

---

(١) أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر : أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ - فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله - ﷺ - : دما تجدون في التوراة ؟ قالوا نفصصهم ويجلدون قال عبد الله ابن سلام : كذبت إن فيها الرجم ، فأثروا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال عبد الله بن سلام : ارفع يدك ، فرفع يده فإذا آية الرجم ، قالوا صدق ، فأمر بهما رسول الله ﷺ - فرجما .

(فتح القدير للشوكاني ٤/٢ ، ٤٤ ، ٤٤) .



## أدلة القائلين بتكليف الكفار

قال : (لنا أن الآيات الأمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل : ( فويل للمشركين ) وأيضاً فإنهم كلفوا بالزواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياساً).

استدل على المختار بأوجه :

الأول : أن المقتضى لتناول الكفار قائم مثل : ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم ) (١) وغيرها ، والكفر لا يمنع من التناول للتمكن من إزالته ، فأشبه الحدث المانع من الصلاة ، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال ، وما قال أحد من المسلمين إن الحدث لا يكلف بالصلاة حتى نبغ أبو هاشم (٢) وقال منكرأ من القول وزوراً قلت : والاستدلال بنحو : ( يا أيها الناس ) مستقيم وأما ما حكى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « كل ما جاء في القرآن يا أيها الناس فالمراد المؤمنون ، فلم يصح عنه (٣) »

---

( ١ ) سورة البقرة آية ( ٢١ ) .

( ٢ ) هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة ، ويقال لهم الذمية ، لقولهم باستحقاق اللام لا على فعل .

توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ

( ابن خلكان ٣٦٧/١ ، البغدادى ٥٥/١١ )

( ٣ ) يؤيد ذلك ما رواه الحافظ ابن كثير عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة : ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم . . . ) قال : « وقال محمد بن إسماعيل : حدثني محمد بن أبي محمد ، عن عكرمة ، أو سعيد بن جبير ، عن ابن عباس قال : قال الله تعالى : ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم ) للفرقتين جميعاً من الكفار والمنافقين ، ( تفسير ابن كثير ج ١ ص ٨٦ ط الشعب )

الثاني : أن الآيات الموعدة بترك الفروع مثل قوله تعالى ( وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة ) (١) ومثل قوله ( ماسلككم في سقر - قالوا لم نك من المصلين ) (٢) دلت على أنهم كلفوا ببعض الفروع فيكونون مكلفين بالباقي ، إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس .

الثالث : وهو دليل على من فصل ، وقال : تتناولهم المناهي دون الأوامر ، ولك أن تجعله دليلا على الفريقين ، وبه يشعر إيراد المصنف حيث استدل بتناول النهي ، ولو جعله دليلا على من وافق في النهي لم يحتاج إلى الاستدلال ، وتغريه أن الدليل على أن النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الأمر ، بجماع مطلق الطلب .

فإن قلت : لا نسلم بأنه يتناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا ، لأنه ألزم أحكامنا بعقد الجزية أو غيرها ، ولذلك لا نجد الحرب .

قلت : الالتزام بمجرد لا يوجب الحد .

فإن قلت : قال أبو عبد الله بن خويهد مناد المالكى : إنهم إنما يقطعون في السرقة ويقتلون في الحراقة من باب الدفع فهو تعزير لا حد ، لأن الحدود كفارات لأهلها وليست هذه كفارات ، ومقتضى ذلك ألا يجب حد الزنا لما ذكره .

قلت : مقالته هذه فاسدة ، فإن الحدود إنما تكون كفارة لأهلها إذا كانوا مسلمين ، كما صرح به الشافعى ، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ، ولا الطهارة ، وإنما هي في حقه كالديون الزمة ، ولذلك تلزمه بكفارة الظهار ونحوها ، ولا يزول عنه بها إثم .

قال : ( قيل الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكتفى فاستويا وفيه نظر ، قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضييف العذاب ) .

---

( ١ ) سورة فصلت آية ( ٧ ، ٦ ) .

( ٢ ) سورة المدثر ( ٤٢ ، ٤٣ ) .

لما قاس الأمر على النهي بالجامع الذي بينه اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهي من باب التروك فلا يحتاج إلى النية ، بخلاف الأمر ، وإذن يمكن الكافر الانتهاء عن المنهيات مع كفره ، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عذبت بقولك يمكنه الانتهاء عن المنهيات أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات ، وإن عذبت أنه يتمكن من الانتهاء عن المنهى لغرض امثال قول الشرع ، فهذا حالة الكفر متعذر ، فاستوى المأمورات والمنهى في أن الإتيان بهما من حيث الصورة ، غير متوقف على الإيمان والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإيمان فبطل الفرق ، قال صاحب الكتاب وفي هذا الجواب نظر ، ووجهه أن المكلف إذا ترك المنهى عنه سقط عنه العقاب ولم ينو بخلاف المأمور به ، فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينو .

واحتج من قال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنها لو وجبت عليهم لكانت إما في حال الكفر أو بعده ، والأول باطل لامتناع الإتيان بها في تلك الحالة ، وكذلك الثاني لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالقضاء لقوله عليه السلام « الإسلام يجب ما قبله » (١) وأجاب المصنف بأن قاعدة قولنا إنهم مكلفون بالفروع تضعيف العذاب عليهم يوم القيامة ، ولنا أن يقول: التعذيب في الآخرة

---

(١) حديث صحيح وتمامه : « الإسلام يجب ما قبله ، والتوبة تجب ما قبلها وإن الهجرة تجب ما كان قبلها » .

أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عمرو بن العاص (١٩٩/٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

ويؤيده حديث ابن مسعود : « أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : « من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر » ، صحيح البخاري ، كتاب استنابة المرتدين ( ١٧ / ٩ ، ١٨ ) .  
ومسلم كتاب الإيمان ، باب « هل يؤخذ بأعمال الجاهلية » ، ( ٧٧ / ١ ) .

كما يؤيد ذلك كله قول الله تبارك وتعالى : ( قل للذين كفروا إن يفتنوا يفتن لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين ) الأنفال ، ( ٢٨ )

متوقف على سبق التكليف لا محالة ، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده ، بل الجواب أنا نقول هو مكلف بإيقاع ذلك ، بأن يسلم ويوقع ، وأما قوله عليه السلام : الإسلام يجب ما قبله ، فحجة لنا لأن قوله يجب يقتضى سبق التكليف به ، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام ، ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى ( الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون ) (١) ، إذ لا يمتري الفهم في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالافساد الذي هو قدر زائد على الكفر ، إما الصد أو غيره ، وأما قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة فصحيح ، ولم يريدوا أنه لا يظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة ، وإن أفهمته عبارة طوائف منهم فينبغي أن يخصص كلامهم ، ويعلم أنه جواب عما أُلزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر فائدة للخلاف فيها كالزكاة ونحوها ، وقد فرع الأصحاب على الخلاف الأصول مسائل عديدة .

واعلم أن الأقوال الثلاثة في خطاب الكفار بالفروع أوجه للأصحاب ، حكاهما النووي في أوائل الصلاة ، من شرح المذهب ، وسبقه الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع ، فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم في الأصول . منها : ذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أنه يجب على الحربي ضمان النفس والمال . تخريجاً من أن الكفار مخاطبون بالفروع وعوى هذا إلى المزني (٢) في المتشور .

ومنها : إذا اغتسلت الذمية لتحل لمن يحل له وطؤها من المسلمين فهل يجب عليها إعادة الفضل إذا أسلمت فيه وجهان ، وفرق إمام الحرمين بين هذه وبين مالو وجب على الذي كفارة فأخرجها ثم أسلم لا يجب عليه إعادة قطعاً بأن الكفارة .

### ( ١ ) سورة النحل آية ( ٨٨ )

( ٢ ) هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، صاحب الإمام الشافعي ، من أهل مصر ، كان عالماً مجتهداً ، قوى الحجة ، له الجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٢٦٤ هـ ( الأعلام ١/ ١١٥ ، ١١٦ ، وفيات الأعيان ١/ ٢٢٣ )

إنما تكون بالمال ، ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من إطعام محتاج أو كسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق ، وهذه المصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها ، فإذا وجدت الحاجة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به فى حق الشخص نفسه كسألتنا ، وكالصوم .

ومنها : لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ أو تيمم ثم أسلم فالذهب الصحيح وجوب الإعادة .

**والثالث : الفرق بين الوضوء والغسل .**

ومنها : هل يمكث الكافر الجنب فى المسجد ؟ فيه وجهان .

ومنها : هل يؤخذ فى الجزية وفى ثمن الشقص المشفوع بما يتقنا أنه من ثمن الخمر للذهب أنا لاناأخذه وفيه وجه .

ومنها : التصرف فى الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة ، وصرح فى التتمة ببناء المسألة على الأصل المذكور ، فإن قلت : لم لا جرى فيها خلاف مذهبي ؟ قلت : شفاء الغليل فى ذلك من وظائف كتابنا الأشباه والنظائر فعليك به .  
ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً لزمه الضمان ، وقال فى المذهب : يحتمل ألا يلزمه .

( خاتمة ) قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم أن الخلاف فى تسكينهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهى ويقتضى أن الإباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قولنا إنها ليست من التسكين ، والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح ، قال والذى : وقد يقال إن أقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، فإن صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم ، وهذا البحث عام فى الكتابيين والمشركون ، قال والذى : وهو مما لم أره لغيرى وفيه عندى توقف ولا ينافى القول به الحكم بصحة أنكحهم ومعاملاتهم ، لأن أثرها فى الدنيا والمقصود عقابهم فى الآخرة .

## المسألة الثالثة

### امتنال الأمر يوجب الإجزاء

قاله : ( الثالثة : امتثال الأمر يوجب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمثل بالسكينة. قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد ، والجواب طلب الجامع ثم الفرق ) .

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء عند الجمهور ، وخالفهم أبو هاشم ، وعبد الجبار (١) وحجة الجمهور أنه لو لم يكن الامتنال موجباً للإجزاء لسكان الأمر بعد الامتنال مقتضياً إما لذلك المآتي به ، ويلزم تحصيل الحاصل ، أو لغيره ويلزم ألا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه والقرض خلافه .

واعلم أن الإجزاء له تفسيران :

أحدهما : سقوط التعبد به وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب .

والثاني : سقوط القضاء وقد ضعفه ثم ، والخلاف في هذه المسألة إنما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء ، أما إذا فسر بما اختاره المصنف فامتنال الأمر يكون محصلاً للإجزاء من غير خلاف ، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا بنى على ذلك التفسير ، فقالوا : لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله ، فحصل ما يقوله أبو هاشم أنه لا يدل على الإجزاء ، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة ، ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به (٢) وقد شبه

---

(١) هو : أبو الحسين : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني ، شيخ المعتزلة في زمانه .

من مؤلفاته : « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، « العمد » في أصول الفقه .

توفي بالري سنة ٤١٥ هـ ( الأعلام ٢ / ٤٧٦ ) .

(٢) اتفق الجميع على أن الإتيان بالمأمور به على وجه الصحيح يدل على =

القرافي هذا الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : « إني دخلت الدار وأنت حر ، فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عتقه ما لم يأت بالمشروط مستفاد من الملك السابق ، ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ، ومن مفهوم الشرط أيضاً ، وكذلك الخلاف الذي هنا ، وإذا عرفت ذلك أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل لأن الأمر بمجرد لا يدل عليه ، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في محل الواقع لا معترض به عليه ، وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم ، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، واحتج أبو هاشم على مذهبه بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت البداء ، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء وإليه الإشارة بقوله « لا يوجه ، أى لا يوجب الأمر الإجزاء ، كما لا يوجب النهي الفساد .

والجواب أولاً طلب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، وهو الأمر والنهي ، فإن أتى به بأن قال الجامع أن كلا منهما طلب لا إشعار له بذلك أو أنهما متضادان والشيء محمول على ضده كما هو محمول على مثله ، أجبنا ثانياً بالفرق وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فلو لم يكن متوجباً للإجزاء لم يكن للأمر فائدة ، لأنه حينئذ يكون كأنه قال افعل هذا وإن فعلت فكأنك لم تفعل بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكفاف عن المنهى ، وقد يكون الانكفاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت البداء مع جماعته للصحة ، ولهذا يصح أن يقال لا تفعل هذا وإن فعلته يكون فملاك صحيحاً .

فإن قلت : الحاج إذا فسد حجه فهو مأمور بالمضى في فاسد الحج وإذا مضى فيه كما أمر لزمه في مستقل الزمان حج صحيح ولم يقع (اذن مضى) مجزئاً وإن كان مأموراً به

---

= الإجزاء بمعنى امتثال الأمر ، وانفقوا على عدم الإجزاء ، بمعنى عدم سقوط القضاء إذا اختل شرط في المأمور به ، وإلما الخلاف في الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ، فيما إذا أتى المكلف بالمأمور به على صفة الكمال ، فهل الإتيان به على الوجه المأمور به يستلزم سقوط القضاء ؟ فالجمهور من الأصوليين والفقهاء على أنه يستلزمه ، وعليه أكثر المعتزلة وقال بعض المعتزلة ومنهم أبو هاشم : لا يوجه . وانظر : الإحكام للامدني ( ١٦٢ / ٢ ) .

قلت : قال إمام الحرمين : هذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات  
في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع ، فنقول إن كان ما غاض أولاً حجاً مفروضاً  
فالحطاب بإيقاع حج صحيح قائم ، والافساد مناف لحق الامتثال ، وليس المضى  
في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلق من أمر جديد يختص بالحج  
فيثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد ، وبقي على المفسد حق القيام بالأمر الأول ،  
وإن كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد ، وليس ذلك من  
مقتضى الأمر بالمضى ، قال وهذا لا غموض فيه وقد يتعارض على الفقيه الفرق  
بين الفساد والقوات والتحلل بعد الإحصار وحظ الأصول من هذه المسائل تقرير  
أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول ، وهذا ليس بالعصر بل هو مقطوع  
به والله أعلم وبه التوفيق .



## الكتاب الأول

في الكتاب — وهو القرآن الكريم

قال: (الكتاب الأول في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة وأقسامها وهو ينقسم إلى أمر ونهى وعام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب ) .

الكتاب هو القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسى وكلام البشر ، وبالإعجاز الأخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والإنجيل والزيور ، إن لم يقل إنها معجزة ، وقولنا بسورة منه أى ببعض ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوث ، وخرج بذلك سائر الكتب المنزلة إن قيل بإعجازها ، فإنها حيثئذ وإن أنزلت للإعجاز ، لكن لم يكن الإعجاز بسورة منها وهذا التعريف صادق على الآية وعلى بعضها أيضاً لأنه يصدق عليها أن قدر سورة من نوعه معجزة ، ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب احتاج المستدل به إلى معرفتها والاستدلال به أيضاً متوقف على معرفة أقسامه من جملة أقسام اللغة ، وهو ينقسم إلى خبر وإنشاء ، ولاحظ للأصولى في الخبر ، وإتمام كلامه في الإنشاء وهو ينقسم باعتبارات ثلاث :

الأول : بالنظر إلى ذاته إلى أمر ونهى فنقول هذا القول أمر أو نهى فيجمل مورد القسمة ذات القول .

والثاني : بالنظر إلى عوارضه ونعنى بها متعلقاته ، وبهذا ينقسم إلى العام والخاص ، فنقول : المعنى بهذا القول جميع متعلقاته وهو العام أو بعضها وهو الخاص .

والثالث : بالنظر إلى النسبة بين الذات والمتعلق ، وبهذا ينقسم إلى الجملى والمبين فنقول : دلالة القول على متعلقاته إما ظاهرة غنية عن المبين وذلك المبين ،

أو غير غنية وذلك المجمل ، ثم إن أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب التقى وطوراً في قالب الإثبات ، إما لكونها تابعة للصالح تفضلاً وإحساناً عند من يعمل أحكامه سبحانه وتعالى ، أو بحسب إرادته وقضاياه التي لا تعلل عندنا فيرد حكم يرفع حكماً فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ .

فهذا وجه انقسام الإنشاء في الكتاب إلى هذه الأمور ، وليس التقسيم محتصاً بالكتاب ، بل السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله : سبق مباحث القول .

## الباب الأول

في اللغات وفيه فصول

### الفصل الأول

في الوضع

قال : ( الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل : الأول في الوضع ) .

وجه تقديم باب اللغات على غيره أن معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه ، واللغات جمع لغة وإنما جمعها وإن كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة لاشتراك مباحثه بين جميع اللغات ، وقد أودع هذا الباب تسعة فصول أولها في الوضع ، وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني ، وهذا تعريف شديد فإنك إذا أطلقت قواك قام زيد فهم منه صدور القيام منه .

فإن قلت : مدلول قولنا : قام زيد صدور قيامه سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم نطلقه ، فما وجه قولكم بحيث إذا أطلق .

قلت : الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان ، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتقييد فإنك إذا قلت : قام الناس اقتضى إطلاق هذا اللفظ إخبارك بقيام جميعهم ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية . فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدا فعلبت بهذا أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه .

والثاني : ألا يحتتم بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد ، فلا اعتبار بكلام السامى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها . فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله قام الناس إلا بإطلاق هذا القول فلذلك اشترطنا ما ذكرناه .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف في ذلك ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متيناً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه الخصوص والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم واللفظ كآلة الموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا قام الناس ولم يعلم من قائله هل قصده أولاً أو هل ابتداء وختمه بما يغيره أولاً هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال قام الناس أولاً . قلت : فيه نظر . يحتمل أن يقال بجوازه لأن الأصل عدم الابتداء والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لأن العمدية ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفساني القائم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال إن العلم بالقصد لا بد منه لأنه شرط ، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ، والعلم بعدم الابتداء والختم بما يخالفه لا يشترط ، لأنهما مانعان ، والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم ، لأن الأصل عدمه ، واختار والذي أيده الله أنه لا بد من أن يعلم الثلاثة ، ويؤيده ما حكاه الروياني عن صاحب الحاوي ، فيما إذا قال الرجل لزوجته طلقتك ثم قال سبق لساني ، وإنما أردت طليتك أن المرأة إن ظنت صدقه بأماره فلها أن تقبل قوله ولا تخافه ، وإن من عرف ذلك منه ، إذا عرف الحال يجوز أن يقبل قوله ولا يشهد عليه ، قال الروياني : وهذا هو الاختيار ، وهذه الأسئلة من إيرادى في مجلس مباحثة على الشيخ الإمام والذي والأجوبة له .

## أسباب وضع اللغات

والموضوع ، والموضوع له ، وقائدة الوضع

قال: (لما سمت الحاجة إلى التعاون والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة  
«والمثال لعمومه وأيسر، لأن الحروف ككيفية تعرض للنفس الضروري وضع بإزاء  
المعاني الذهنية لدورانه معها) .

يتعلق بالوضع أمور ستة :

أحدها : سببه ، وقد خلق الله نوع الإنسان وصيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل  
بها ، بل يفتقر إلى المعاونة عليها ، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرة  
النفوس ، وذلك إما باللفظ أو بالإشارة أو بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الأمر  
الثاني في الموضوع ومن لطف الله تعالى لإحداث الموضوعات ، لأنها أفيد هذه  
الثلاثة وأيسرها ، أما كونها أفيد فلأنها تعم كل شيء معلوم موجود ومعدوم ، إلى  
غير ذلك لإمكان وضع اللفظ بإزاء ما أريد من تلك المعاني ، بخلاف الإشارة فإنها  
مخصوصة بالموجودات المحسوسة ، وبخلاف المثال وهو أن نجعل لما في الضمير  
شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يعسر بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه ، وأما  
كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي ، لأن الحروف ككيفية تعرض للنفس  
«الضروري ، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أسهل من غيره .

قوله : ( وضع ) .

هذا هو الأمر الثالث الموضوع له، وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول : وضع اللفظ  
بإزاء المعاني الذهنية ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : بل بإزاء الخارجية ،  
واستدل المصنف على الأول بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية ، فإن من رأى  
شبهاً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان، فإذا  
تغير ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد اسماً آخر، وهذا

( ١٢ - الإيجاز : ١ )

الدليل أيضاً يدل على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية لامتنع تسمية ذلك بحيوان مخصوص، وقد عرف أن ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه إنساناً، ولكن يمتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجى، وقد أجيب عن هذا الدليل بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن .

قال ( ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور ) .

اللام في قوله ليفيد متعلقة بقوله قبل ذلك ( وضع ) وهذا هو الأمر الرابع في فائدة الوضع فنقول : ليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة أن يفاد بها معانيها المفردة ، لأن إفادتها لها متوقعة على العلم بها ضرورة أن العلم بالنسبة يستدعى العلم بالمتنسبين فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور بل الغرض منه التمكن من إفادة المعاني المركبة بتركيبها ، والدور غير لازم هنا إذ يكفي من تلك الإفادة العلم بوضع تلك الألفاظ المفردة وانتساب بعضها إلى بعض بالنسبة المخصوصة والحركات المختصة .

## الواضع للغات

وآراء العلماء فيها

قال: ( ولم يثبت تعيين الواضع ، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى ( وعلم آدم الأسماء كلها ، ما أنزل الله بها من سلطان ، واختلاف ألسنتكم ) ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخر ، ويتسلسل ، ولجاز التغير فيرفع الإمان عن الشرع ، وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والزم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتبغير لو وقع لاشتهر . وقال أبو هاشم : السكل مصطلح ، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فيتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ) أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة ، فلا يكون مكلفاً ، أو في غيره وهو بعيد ، وأجيب بأنه يلزم العاقل بأن واضعاً وضعها وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط ، وقال الاستاذ : ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح .

هذا الفصل باحث عن الواضع ، وهو الأمر الخامس فنقول : ذهب عبادة بن سليمان الصيمري ومن وافقه إلى أن دلالة اللفظ على المعنى المناسبة طبيعية بينهما وهذا محتمل وجهين :

أحدهما : وهو الذي اقتضاه نقل الأمدى عنه أن تلك المناسبة الطبيعية حاملة للواضع على الوضع وهو أقل تكثيراً ولا يمكن ادعاؤه في كل الألفاظ واللغات ، إذ لو كان كذلك لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الألفاظ على معانيها باختلاف الأسمم والأزمنة ، إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافها .

والثاني : وهو أعظم تكثيراً أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني من غير احتياج إلى الوضع وهو معلوم الفساد

وهو الذى اقتضاه نقل الإمام عنه ، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما ، لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح ، والجواب: أن الواضح إن كان هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقته مقدر دون غيره ، وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب حضور ذلك اللفظ بالبال في ذلك الوقت دون غيره ، إذا بطلت المناسبة للطبيعية وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري حان النظر في الكلام في الواضع وفيه كلام الكتاب ، فالواضع إن كان هو الله تعالى فهو مذهب الشيخ أبي الحسن ومن وافقه وهو المسمى بالتوقيف ، وإن كان هو العبد فهو مذهب أبي هاشم وهو المسمى بالاصطلاح والتواطؤ ، وإن كان منهما فإما أن يكون ابتداء الوضع من الله والباقي من العبد ، وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ، أو العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكره في الكتاب ، وأما جمهور المحققين كالفاضل فمن بعده فقد توقفوا في الكل ، وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات الأربعة ، وهو الذى اختاره في الكتاب حيث قال ولم يثبت تعيين الواضع ، وقال ابن الحاجب: الظاهر قول الأشعري ، ومعنى هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد من هذه الاحتمالات ويرجح مذهب الأشعري بغلبة الظن ، وقد كان بعض الضعفاء يقول : إن هذا الذى قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد لأن العلماء في المسألة بين متوقف وقاطع بمثاليته فالقول بالظهور لا قائل به ، وهذا ضعيف ، فإن المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن ، ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى في العمل بها بذلك الترجيح وإلا توقف عن العمل بها .



## الأدلة

وقد احتج الشيخ رضوان الله عليه بأوجه :

**الأول :** قوله تعالى : ( وعلم آدم الأسماء كلها ) (١) الآية دلت على أن تعليم من الله تعالى ، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضاً في الأفعال والحروف ، لأنه لا قائل بالفرق ، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف ، ولأن الاسم إنما سمي اسماً لكونه علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك فهي أسماء ، وأما تخصيص لفظ الاسم ببعض الأقسام فهو اصطلاح عُدث للنحاة والغويين .

**الثاني :** قوله تعالى ( إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ) (٢) فهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سموها به من تلقاء أنفسهم ، فلولا التوقيف في كلها لما استبحروا التسمي بذلك ، ولقائل أن يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً .

**الثالث :** قوله تعالى ( ومن آياته خالق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ) (٣) ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها ، لأن ذلك في غير الألسن أباح وأكمل ، فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر ، فينبغي أن يكون المراد اختلاف اللغات ، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو إطلاق اسم الملة على المعلول أو اسم المحل على الحال ، وجئت فقلولاً أنها توقيفية لما أمّن علينا بها .

---

( ١ ) سورة البقرة آية ( ٣١ ) .

( ٢ ) سورة النجم آية ( ٢٤ ) .

( ٣ ) سورة الروم آية ( ٢٢ ) .

الرابع : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها إلى اصطلاح آخر  
بينه وبين من يعلمه ، ثم إن الفرض أن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد  
من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل ، ولقاتل أن يقول : هذا الدليل يبطل مذهب أبي  
هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ .

الخامس : وهو كالرابع أنها لو كانت اصطلاحية لجاز التفسير . إذ لا حرج في  
الاصطلاح ، وحيث يرتفع الوثوق عن الشرع ، فإن كل لفظ شرعى يستعمله في  
معنى جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً في عهد النبي ﷺ في غير ذلك المعنى .  
وأجاب في الكتاب عن الوجه الأول بأن المراد من الأسماء في قوله تعالى ( وعلم  
آدم الأسماء ) علامات الأشياء وخصائصها ، فعمله مثلاً أن الخيل تصلح للحمل  
والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزرع ، وهذا لأن الاسم مشتق من النعمة أو من  
السمو ، وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية شيء يكشف عن حقيقة يكون اسماً  
وتخصيص الاسم بهذه الألفاظ عرف حادث ، ولو سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم  
فلا يلزم التوقيف ، إذ من الجائز أن يكون من الأسماء التي عليها الله لأدم قد  
وضعها طائفة مخلوقة قبله ، وفي هذين الجوابين نظر .

أما الأول : فإنه خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من الأسماء الألفاظ .

وأما الثاني : فالأصل عدم استعمال سابق ، ومنهم من أجاب بحواب آخر وهو  
أن المراد من التعليم أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ وأعطاه من المعلوم  
ما لأجله قدر على الوضع ، قال الإمام وليس لأحد أن يقول التعليم إيجاد العلم ،  
بل التعليم فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم ، ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ،  
وهذا أيضاً خلاف الظاهر إذ الظاهر من التعليم الإيجاد الأول للإلهام .

قال بعضهم : وأصل التعليل لإثبات أثر الثلاث المشتق ، يقال سودته فتسود ،  
وقول الإمام : يقال علمته فلم يتعلم ممنوع .

قلت : وهذا المنع غير متقدح ، وقد كان الإمام عليه السلام يبايى يقول :  
لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم ، لأنه إذا كان التعليم يقتضى إيجاد  
العلم وهو علة فيه فعملوله وهو التعلم يوجد معه بناء على أن العلة مع المعلول ، والفاء

في قولنا فتعلم تقتضى تعقيب التعلم ، وإن قلنا : إن المعلول يتأخر فتقول لا فائدة في قولنا فتعلم لأن التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح أنه لو لم يصح علمته فما تعلم . لكن ، أما ألا يصح علمته فتعلم بناء على أن العلة مع المعلول ، أو لا يكون في قولنا فتعلم فائدة بناء على تأخر المعلول .

فإن قلت : أليس أنه لا يقال كمرته فما انكسر ، فما وجه صحة قولنا مع ذلك علمته فما تعلم ؟

قلت : فرق والذى أحسن الله إليه بينهما بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمور من العلم ومن التعلم ، وكان علمته موضوعاً لأجزء الذى من المعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ، ولا بد بخلاف الكسر ، فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق والإحصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب ، وإن ادعى عدم الظهور فقير مصيب ، هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين ، منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، وأجاب عن الثانى وهو التمسك بقوله ( ما أنزل الله بها من سلطان ) بأنا لا نسلم أنه ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء إنما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة ، وإليه أشار بقوله والذم للاعتقاد ، وعن الثالث وهو التمسك بقوله : ( واختلاف ألسنتكم ) بأنه إذا انتفت الحقيقة وهى أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الإقذار على اللغات أو مخارج اللغات ، وإليه أشار بقوله والتوقيف يعارضه الإقذار ، ولقائل أن يقول مجاز المستدل أدنى لأنه أقل إضماراً وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار أو الإضمار والمجاز معاً ، إذ يصير تقدير الآية واختلاف اقتدار ألسنتكم باللغات أو اختلاف اقتداركم باللغات ، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتدار كما في إطلاق اليد وإرادة القدرة فعلى الأول يلزم كثرة الإضمار ، وعلى الثانى يلزم المجاز والإضمار معاً ، وأما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم إلا الإضمار الذى هو أقل من إضماركم ، لأنه يصير تقدير الآية على ما ذكره : واختلاف لغات ألسنتكم ، فكان أولى .

فإن قلت : لعله من إطلاق اسم العلة على المعلول أو المحل على الحال كذا كرتهم  
في تقرير الاستدلال .

قلت : حيثنذ يقع التعارض بين الإضمار والمجاز ، والمجاز أولى .

قال صني الدين الهندي : والاولى أن يجاب بأننا لانسلم أن اختلاف اللغات إنما  
يكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية ، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد فهي  
مخلوقة لله تعالى على مذهب أهل الحق في أفعال العباد . وأجاب المصنف عن  
الرابع بأننا لانسلم أنه يحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل العلم بتريده  
اللفظ وهو تكراره مرة بعد أخرى مع القرائن ، كالإشارة إلى المسمى ونحوها ،  
وبهذا الطريق تعلمت الأطفال ، ولو سلنا ذلك فما ذكرتم من الدلالة لا يقتضي أن  
جميعها بالتوقيف كما تدعون بل بعضها ، لأنه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح بذلك .  
البعض كما هو قول الأستاذ ، وعن الخامس : بأننا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع .  
فإن التغير لو وقع لاشتهر لكونه من مهمات الأمور ، وأما أبو هاشم فقد احتج  
على مذهبه ، بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية أو البعض والبعض لعدم  
الواسطة بينهما ، والقول بالتوقيف باطل مطلقاً ثبت كونها اصطلاحية وإنما قلنا  
ببطلان التوقيف لأنه إما أن يكون بالوحى ، أو بمخلوق علم ضرورى فى عاقل أو فرد  
غير عاقل ، والكل باطل .

أما الأول فلاقتضائه تقدم البعثة على اللغة وهى متأخرة عنها لقوله تعالى :  
( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ) (١) .

وأما الثانى فلأنه اقتضى ألا يكون ذلك العاقل مكلفاً ، لأنه إذا علم بالضرورة .  
أنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فلا بد وأن يعرف الله ضرورة . وإذا  
عرفه ضرورة لم يكن مكلفاً بالمعرفة لحصولها .

وأما الثالث فبعيد جداً أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات المعجبية ،  
والجواب أن يجوز أنه يكون الله تعالى ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضع هذه

الألفاظ يإزاء هذه المعاني ، لا أن الله تعالى هو الواضح حتى يلزم عدم التكليف . ولو سلطنا ما ذكرتم فإنما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لارتفاع التكليف مطلقاً ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً والتوقيف بخلاف العلم الضروري . مستبعد لكونه خلاف المعتاد . فالأولى في الجواب أن يقال إنه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكره لأن الآية وإن دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة فلا يدل على تقدمها على بعثة الأنبياء فيجوز تقدم نبوة آدم وإحياء اللغات إليه ثم إن آدم عليه السلام يعلمها لغيره ثم يرسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه ، وأما الأستاذ فذكر في الكتاب مقالته مجردة عن الدليل لإمكان استخراج دليله من حجج الفريقين بأن يقال إذا بطل التوقيف والاصطلاح في الكل تعين أن يكون البعض . والبعض . فيثبت فتقول القدر الذي يقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي وإلا يلزم التسلسل لاحتياج التعليم في كل اصطلاح إلى اصطلاح سابق عليه . وأما الباقي . فمصطلح وجوابه يعلم مما سبق وبتقرير الأجوبة عن أدلة المجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب . ويقال بظهور فائدة الخلاف في هذه المسألة في جواز قلب اللغة فعند الشيخ لا يجوز دون القائلين بالاصطلاح وبني بعضهم على الخلاف فيها ما إذا اعتقد صداقاً في السر ، وصداقاً في العلانية المسألة المشهورة ، ويلتحق بذلك ما إذا استعمل لفظ المفاوضة وأراد شركة العنان حيث نص الشافعي على جوازه ، والحق أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح . فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على إطلاق لفظ التوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلاً .

## طريق معرفة اللغات

قال : ( وطريق معرفتها النقل المتواتر ، والآحاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء ، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدى ) .

هذا هو الآخر التام في بيان كيفية الطريق إلى معرفة وضع الالفاظ لمعانيها ، وذلك بطريق الحصر ، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما .  
الأول : النقل وهو إما متواتر أو آحاد الأول المتواتر كالبناء والأرض والحر والبرد وهو مفيد للقطع .

الثاني : الآحاد كالفرس ونحوه وهو مفيد للظن الثاني العقل الصرف ، قال في الكتاب : وهو لا يجدى أي لا ينفع ، إذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات القسوية .

الثالث : المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف بالالف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء ، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ ، فإن العقل بذلك أن الجمع المحلى بالالف واللام للعموم ، وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين بن الکتامي رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان المقدمتان قليتان ، وإذا تركب الدليل من مقدمتين تمليتين لم يصح أن يقال إنه مركب من العقل والنقل ، وهذا عجيب ، فإنه لو لا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين القليتين وتركيبهما على الوجه المستج ، وبيان صحة الإنتاج من فعل العقل والجزء الصوري للقياس عقلي .

## الفصل الثاني

### في تقسيم الألفاظ

قال : ( الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذمى التزام ) .

تقسيم دلالة اللفظ تقسيم اللفظ ، فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة الألفاظ في فصل تقاسيم الألفاظ ، والدلالة معنى يعرض الشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناه كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي تنقسم إلى لفظية ، وغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط ، وقد تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثر والعكس ، مثل دلالة النخاع على النار وبالعكس ، وليس الكلام إلا في اللفظية ، وللأحرار عن هذين القسمين أشار في الكتاب بقوله : دلالة اللفظ ، ثم إن اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه ، وطبيعية كدلالة أح أح على وجع الصدر ، ووضعية وهي المرادة هنا فلو أن المصنف قال : دلالة اللفظ الوضعية لكان أحسن ، على أن الإهام قال الوضعية هي دلالة المطابقة ، وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ، ولأزمه إن كان داخلاً فيه فهو التضمن أو خارجاً فهو الالتزام ، وهذا واضح لا إشكال فيه ، وقال بعضهم : دلالة التضمن لفظية أيضاً ، وهو ضعيف ، فإن الحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من اللفظ ، وملتق بواسطة فدلالة الالتزام كذلك ، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل ، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم ، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض ، ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع ، وإنما قلنا إنها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه ولم نقل

إنها نفس الفهم كما قال ابن سينا (١) لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى. ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى ، ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلة غير المعلول ، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يحز تفسيرها به . إذا عرفت ذلك فنقول : الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أولاً ، والاولى المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس .

**والثاني :** إما أن يكون على جزء مسماه أولاً والاولى دلالة للتضمن كدلالة البيت على الجدار فقط والثاني أن يكون خارجاً عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة .

واعلم أن ذلك إنما يتصور في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع من الأرض. إذ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع ، أم لم يكن لازماً في الخارج كالأسود إذا أخذ بقيد كونه ضدّاً للبياض فإن تصوره من هذه الحيثية يلزم تصور البياض فهما متلازمان في الذهن ، وليساً بمتلازمين في الخارج بل متافيين ، ولا يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان ، فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل عن إسكانه ، وإذا عرفت هذا علمت أن قوله وعلى لازمه الذهني غير مستقيم لإيهامه وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل. وبهذا التقسيم تعرف حد كل واحد منها .

**تنبيهات :** الأول قال الإمام: هذا اللزوم شرط لا سبب وقرر القرافي هذا بأن الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فاحترق بالقيد الأول من المانع ، وبالثاني من السبب ، وبالثالث من مقارنة وجوده للسبب .

---

(١) هو : أبو علي : الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا ، صاحب التصانيف المشهورة في الطب والفلسفة . توفي في همدان سنة ٤٢٨ هـ (الأعلام للزركلي ١ / ٢٥٠) .



فإنه يحصل الوجود ، ولكن ليس لذات الشرط بل لوجود السبب ، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز عن الشرط ، والثاني عن المانع ، والثالث عن مقارنة وجوده فقدان الشرط ، فلا يلزم الوجود أو مقارنة عدمه بخلاف سبب آخر فلا يلزم العدم ، وذلك ليس لذاته بل لآمر خارج ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من السبب ، والثاني من الشرط ، والثالث من مقارنة عدمه عدم السبب ، فيلزم العدم لكن لا لذاته بل لعدم السبب ، وإذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لأن اللفظ إذا أفاد معنى غير مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر إلا بسبب منفصل ، فيكون إفادته مضافة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون فهمه دلالة للفظ ، بل أثراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الإطلاق ، فإن الملازمة في نفس الأمر والفهم معدوم من اللفظ إذ اللفظ معدوم في حيث شرط والإطلاق هو السبب .

فإن قلت : هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ ، فإنه يلزم من عدمه العدم بخلاف ما يلزم من وجوده وجود الدلالة ، إذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال : الإطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتم ؟

قلت : الإطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الإطلاق على الملازمة الذهنية بوجوده في الصورتين .

النتيجة : في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه :

منها : أن قوله تمام ليس بجيد لأنه إن لم يحتز به عن شيء فهو زيادة بلا معنى ، وإن احتز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى . وكذا فعل أين الحاجب حيث قال : كالسماء ، وكان ينبغي أن يقول على سماء .

ومنها : أن اللفظ جنس بعيد لدخول المستعمل والمهمل فيه وهو محتب في الحدود

فكان ينبغي أن يقول دلالة القول كما فعله شيخنا أبو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة معترضاً على من ذكر اللفظ بما قلناه .

ومنها : كان ينبغي أن يقول في المطابقة من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه مثل وضع الممكن للعام والخاص ، فإنه يصير به اللفظ المسمى على جزئه دلتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الأول ، ومطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فقد يدل على بعض المسمى دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فلا بد وأن يقول من حيث هو كذلك وليحترز به أيضاً عن المشترك بين اللازم والملازم كالشمس بين القرص والضوء المستفاد منه ، وهكذا فعل صاحب التحصيل ، وأما الإمام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد الباقيتين ، قال الفراءى : وهو قيد لم يذكره أحد من تقدمه ، وإنما اكتفى المتقدمون بقرينة التمامية والجزئية واللازمة قال : فيقال له إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود في الدلالات الثلاث ، وإلا فيلزم الاحتياج في الثلاث فوجه تخصيص التضمن والالتزام فإننا نقول في المطابقة كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر أيضاً ، فيصير لها على العشرة دلتان مطابقة . باعتبار الوضع الأول ، وتضمن باعتبار الثاني ، الثالث : جميع ما تقدم في دلالة اللفظ ، أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ ، إما في موضوعه وهو الحقيقة ، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز ، والباء في قولنا الدلالة باللفظ للسياسة والاستعانة ، لأن اللفظ يدلنا على ما في نفسه بإطلاق اللفظ ، بإطلاق اللفظ آلة للدلالة كالم للكتابة ، والقدم للنجارة ، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه :

أحدها : المحل فحل دلالة اللفظ الفليب ، وحل الدلالة باللفظ اللسان .

وثانيها : من جهة الوجود فكلمة وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ، ولا يوجد دلالة اللفظ في الألفاظ المجملة والأجمعية .

وثالثها : من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة والتضمن والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة والمجاز .

ورابعها : من جهة السببية ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها .

وخامسها : من جهة الموصوف ، فدلالة اللفظ صفة للسامع ، وباللفظ صفة للمتكلم .

قال : ( واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد ) .

هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد ، وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب ، سواء كان تركيب إسناد مثل قام زيد وزيد قائم ، أو تركيب مزج مثل خمسة عشر ، أم تركيب إضافة مثل غلام زيد ، وقد أورد بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق ، إذا جعل علماً للإنسان فإنه مفرد ، مع أن جزأه يدل على جزء معناه ، ففهم من قبل هذا الإيراد . وقال : الصواب أن يزداد في الرسم المذكور حين هو جزء وفهم من رده . وقال : دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللفظ فهايتلفظ به ويراد به معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى يقال : إنه دال عليه وما سوى ذلك المعنى عما لا يتعلق به إرادة اللفظ ، لا يقال إنه دال عليه ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه موضوعاً له بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى ، وحينئذ لا يرد الحيوان الناطق نقضاً لأن المتلفظ به حال كونه علماً لا يقصد شيئاً من جزأيه بقيد الوحدة ، وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى به فلا فرق حينئذ بينه وبين عبد الله العلم في ذلك .

قوله : ( وإلا فمفرد ) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد .

فإن قلت : الزاى مثلاً من زيد لا يدل على جزء المعنى فوجب ألا يكون زيد قائم مركباً .

قلت : أجاب الجاربردى شارح الكتاب ، بأن جزأه لا يفيد العموم فلا يجب أن يدل كل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى وهو ضعيف ، لأن جزأه مفرد مضاف ، والمختار في ذلك إفادة العموم بل الحق أن المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركباً كزيد وحده وقائم وحده .

فإن قلت : الزاى مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء .

قلت : صحيح ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الاصل الذى ليس هو جزء الجزء ، والامر فى مثل هذا قريب .

قال : ( والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو الحرف ، أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة وإلا فاسم ) .

بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب ، بأقسام المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ، وتقسيم المفرد يقع من وجوه :

منها : ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف ، ووجه انحصاره فى هذه الثلاثة ، أن اللفظ المفرد ، إما ألا يستقل بالمفهومية فهو الحرف ، أو يستقل ، فيما أن يدل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، الماضى والحال والمستقبل فهو الفعل ، أو لا يدل فهو الاسم ، سواء لم يدل على زمان أصلا كالسماء والأرض وزيد ، أو دل اكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغروب وأمس والآن والمستقبل .

قال : ( كلى إن اشترك معناه ، متواطىء إن استوى ، ومشكك إن تفاوت ، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشتق إن دل على ذى صنعة معينة كالفارس ) .

هذا تقسيم الاسم فنقول : هو إما كلى وإما جزئى ، وذلك لأنه إما ألا يمنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع ، والأول الكلى وهو تارة يقع فيه للشركة كالحیوان ، وتارة لا يقع إما مع الإمكان كالشمس ، أو مع الاستحالة كالآلة ، وبهذا يعلم أن قول المصنف إن اشترك معناه ليس بجيد ، وأنه كان الأحسن أن يقول : إن قبل معناه الشركة . ثم الكلى يمكن تقسيمه من وجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله ، ومتواطىء أو مشكك ، لأنه إن كان حصول معناه فى أفراد الالهية والخارجية على التسوية كالإلسان ، إذ كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر فى الإنسانية فهو المتواطىء ، وإن لم يكن على السوية ، بل كان فى بعض

أفراده أقدم أو أولى أو أشد فهو المشكك ، وسمى بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه ، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كاليابض الذي هو الثلج أشد منه في العاج وكالوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه في تلك الأشياء ، فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والموجود بالذات أولى من الموجود بالخير والوجود النار أقوى وأشد من غير النار ، كالحركة مثلا ، وتجتمع هذه الأنواع من الاختلاف بالنسبة إلى الخالق والمخلوق .

فإن قلت : الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج ، فيما أن يكون استعماله فيه مع ضخمة تلك الزيادة أو لا ، فإن لم يكن فهو المتواطئ ، وإن كان فهو المشترك فإن لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك .

قلت : كذا أورده ابن التلمساني ونحن نقول : المتواطئ أن يضع الراضع للقدر المشترك بتبديد عدم الاختلاف في المحال مع اختلاف المحال في أمور من غير جنس المسمى كتمييز أفراد الإنسان بالذكورة والأنوثة ، وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله ، والمشكك أن يضع للقدر المشترك بتبديد الاختلاف في المحال بأمور من جنس المسمى كأجزاء النور في الشمس ، واستحالة التغير في الواجب ، فاشترك القسمان في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك ، وافترقا بتبديدهما .

الوجه الثاني : السكلي إما جنس أى اسم جنس أو مشتق ، لأنه إما أن يدل على الماهية وهو اسم الجنس ، كالإنسان والفرس ، أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق ، فإنه لا يدل على خصوصية الماهية بل على أوصافها بالمصدر ، كالأسود مثلا فإنه يدل على ذات متصفة بالسواد ، وأما على جسمية الذات فلا .

هذا تقرير ما ذكره وقوله : في اسم الجنس إنه ما يدل على ذات غير معينة ، كالفرس منتقض بعلم الجنس ، فإنه دال على ذات غير معينة ، فإنك تقول : رأيت ثعالة أى ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس يعامل في اللفظ معاملة الأعلام .

فإن قلت : وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلا منهما يصدق على ما لا يتناهى ومسماه كلّى ؟

قلت : المختار في التفرقة بينهما ، أن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده ، واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده ، حتى إذا أدخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس ، كذا ذكره والدى أحسن الله إليه في الفرق بينهما .

قال : قويمستج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد .

( فائدة ) اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان ، وأنه كلى فهذا اعتبارات ثلاثة :

أحدها : أن يراد به الحصة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسان غيره ، وهذا يقال له الكلى الطبيعي ، وتارة يراد به أنه غير مانع من الشركة ، وهذا هو الكلى المنطقي ، وتارة يراد به الأمران : أعنى الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة ، وهذا هو الكلى العقلي ، فالأول موجود في الخارج ، لأنه جزء من الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثاني : لا وجود له في الخارج لاشتغاله على ما لا يتناهى ، ومنهم من زعم أنه موجود في الخارج .

والثالث : في وجوده في الخارج أيضاً اختلاف ، والظاهر أنه لا وجود له أيضاً لاشتغاله على ما لا يتناهى وزعم أبلاطون ، أنه موجود في الأعيان وأن الإنسان الكلى موجود في الخارج .

قال : ( جزئى إن لم يشترك ) هذا مقابل لقوله كلى ، أى : الذى لا يشترك في معناه كثيرون هو الجزئى .

وإن شئت قلت : الجزئى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزبد العلم مثلاً .

قال : ( علم إن استقل ومضمون إن لم يستقل ) الجزئى إما علم أو مضمون لأنه ، إما أن يستقل في دلالة على المعنى الجزئى فهو العلم ، كزبد ، وإما ألا يستقل .

في ذلك ، بل يحتاج إلى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة فهو المضمَر ، كأننا وأنت ، وهو . هذا شرح ما أورده . وفيه مناقشات من وجوه :

أحدها : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد قدم أن الاسم هو الذي يستقل فكيف يقسم ما يستقل إلى ما لا يستقل .

الثاني : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها ، وليست مضمرات .

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً رسماً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال ذلك فلا اعتراض لائح ، وإن أراد غيره فليبينه .

الرابع : أنه أهمل في تقسيم الكلّي إلى اسم جنس ومشتق ذكر علم الجنس كما عرفت .

الخامس : أنه جعل المضمَر من أقسام الجزئي ، ولقائل أن يقول: وحدة المضمَر بالنوع لا بالشخص ، فإن أنت مثلاً معناه المخاطب المذكر المفرد من غير تعيين ، فيصح إطلاقه على من كان كذلك ، والناس مختلفون في أن المضمَر جزئي أو كلي ، وحجة المصنف في جعله جزئياً أن الكلّي نكرة والمضمرات أعرف المعارف .

قال : ( تقسم آخر اللفظ والمعنى ، إما أن يتحدا وهو المفرد ، أو يتكثرا وهي المتباعدة تفاعلت معانيها ، كالسواد والبياض ، أو توأمت كالسيف والصارم والناطق والفصيح ، أو تكثر اللفظ واتحد المعنى ، وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع الكل كالعين ف مشترك ، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثاني مسمى بالنسبة إلى الأول منقولا عنه ، وإلى الثاني منقولا إليه ، وإلا لحقيقة وبجاز) .

هذا تقسيم ثاني للفظ المفرد وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما ، وينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : وذلك لأنك إذا نسبت اللفظ إلى المعنى ، فإما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس ، فأما الأول . وهو أن يتحدا ومثاله لفظة الله فإنها واحدة ومدلولها واحد ، ويسمى هذا بالمفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم إلى كلي وجزئي على ما مر في التقسيم السابق .

وأما الثاني : وهو أن يتكرر اللفظ والمعنى فهي الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة، وحينئذ إما أن يتمتع اجتماعها كالسواد والبياض أو لا يتمتع، بأن يكون بعضها اسماً للذات وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات والصارم للسيف القاطع كما قاله الجوهري (١) في الصحاح وغيره، وقد يجتمعان في سيف واحد أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة الصفة كالناطق بالفعل والفصيح فإن الناطق بالفعل صفة للإنسان وقد لا يكون فصيحاً، فالأولى التي لا يمكن اجتماعها هي السمة بالمتباينة المتفصلة لتفاضل معانيها بالذات .

والثانية : التي لا يتمتع اجتماعها هي السمة بالمتباينة المتواصلة، لتواصل معانيها وقد بينا أنها على نوعين .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً فهي الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر لواحد سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات مختلفة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى في فصل الترادف .

وأما الرابع : وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، فلا يخلو إما أن يكون قد وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعاني أولاً والاولى المشترك كالمعين لدلولاتها المتعددة .

والثاني : وهو ألا يوضع لكل واحد بل لمعنى، ثم ينقل إلى غيره، فإما

---

(١) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة، أشهر كتبه «الصحاح» أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاق البادية، وهو أول من حاول للطيران، حيث صنع جناحين من خشب وربطهما بحبل وصعد سطح داره ونادى في الناس : لقد صنعت ما لم أسبق إليه، وسأطير الساعة، فاجتمع الناس إليه، فتأبط الجناحين . ونهض بهما، فغاثه اختراعه . فسقط إلى الأرض قتلاً .

وكان ذلك في سنة ٢٩٣ هـ (الاعلام ٢٠٩/١، ٢١٠)



أن ينقل لعلاقة أولاً، فإن لم ينقل لعلاقة ، وقد أهمله المصنف فهو المرتجل ، كذا قاله الإمام .

قال القرافي : وفيه نظر ، لأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع ، وإن نقل لعلاقة ، فيما أن يشتهر في الثاني أو لا ، فإن اشتهر في الثاني كصلة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه ، إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب اختلاف الناقلين ، كسبطين لك إن شاء الله تعالى في حد المجاز ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول : أعنى الحيوان المقترس مجاز بالنسبة إلى الثاني ، وهو الرجل الشجاع . هذا تقرير ما في الكتاب والنظر فيه من وجوه :

منها : اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط ألا ترى أن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ، كالجواهر إذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسم المرض .

وأما قول الأصفهاني : إن قيامه بنفسه نفاسة فهو إن صح ودفع صحة التمثيل للجواهر لا يدفع أصل الدعوى .

ومنها : أن كلامه يقتضي أن المجاز لا يشتهر وهو مردود ، بل رب مجاز أشهر من الحقيقة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح .

ومنها : أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع وسوف يأتي ما يخالفه إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه يقتضي أن المجاز يوضع لا لعلاقة إذ قال : وإلا لحقيقة ومجاز أى : وإن لم يوضع لعلاقة لحقيقة ومجاز ، وليس كذلك ، إذ لابد من العلاقة في المجاز ، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن قوله لعلاقة إنما ذكر لتحقيق معنى النقل لا لتويعه أى : لا يتحقق النقل ، ولا يعتبر إلا بالعلاقة لكن يتعين على هذا أن يكون قوله وإلا حقيقة ومجاز معطوفاً على قوله واشتهر أى : وإن لم يشتهر فمجاز ويحییء الإيراد الثاني .

قال : ( والثلاثة الأول المتحدة المعنى نصوص ، وأما الباقية فالتساوي الدلالة  
بجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول ) .

الثلاثة الأول : المتحدة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة  
اللفظ دون المعنى نصوص ، لأن لكل لفظ منها قرأاً معيناً لا يحتمل غيره  
وهذا هو المعنى بالنص ، سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة من  
قولهم نصت الظية جيداً إذا رفعت ، ومنه منصة العروس ، وقد يطلق النص  
على ما يدل على معنى قطعاً ، ويحتمل غيره كصبيغ العموم في الجرع ، فإنه لا بد لها  
من ثلاثة ، ويحتمل الزيادة ، وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضى الله  
عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث :

أحدها : ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً .

الثاني : اصطلاح الفقهاء ، وهو اللفظ الذي دلالة قوية الظهور .

قلت : وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس ، كما سيأتي  
للشرح إليه إن شاء الله تعالى .

الثالث : اصطلاح الجدليين ، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد  
لفظ الكتاب والسنة ، وقد احتز في الكتاب بقوله المتحدة المعنى عن العين  
والقرء . فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين  
معان وكذلك المترادفة الألفاظ قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر .

قوله : وأما الباقية أى : المتحدة اللفظ متكررة المعنى ، وإنما قاله الباقية وأراد

القسم الرابع : لأن تحته أقساماً عدة كالمشترك والمنقول عنه وإليه ، والحقيقة  
والمجاز وحاصل هذا أن هذا القسم ، إما أن تكون دلالة على كل واحد من  
المعاني على السوية فهو المجمل أولاً ، فإن كانت دلالة على بعض المعاني أرجح  
فالطرف الراجح ظاهر والمرجوح مأول ، لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة  
الدليل له .

قال : ( والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه ) ،

لاشك في اشتراك النص ، والظاهر في رجحان الإفادة ، وإنما النص راجح  
: لا يَحْتَمِلُ غيرُ ، والظاهر راجح يَحْتَمِلُ والقدر المشترك بينهما من الرجحان ، يسمى  
المحكم لإحكام عبارته وإتقانه ، فالمحكم جنس لنوعين ، النص والظاهر ، ومقابلهما  
المجمل والمؤول ، فإنهما اشتركا في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا  
أن المؤول مرجوح ، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً ، والقدر المشترك بينهما  
من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه ، فالتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول ، وأصل  
هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : ( فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر  
متشابهات ) (١) .

قال : ( تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل  
أو مهمل نحو الفرس والكلمة ، وأسماء الحروف والخبر والهيئان ) .  
اللفظ المقرب باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم إلى خمسة أقسام ، لأن مدلوله إما معنى  
أو لفظ ، والأول قد تقدم الكلام فيه من كونه كلياً أو جزئياً .

والثاني : إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفرداً أو مركباً ، وكل منهما  
إما أن يكون مهملأ أو مستعملاً الأول كالفرس ، فإنه لفظ مدلوله معنى .

والثاني : نحو الكلمة فإنها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل  
والحرف ، وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار انقسام الكلمة في الاسم  
والفعل والحرف وأجمعت النحاة على انحصارها في ذلك .

قال شيخنا أبو حيان رحمه الله : وحكى لنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخنا  
عن صاحبه أبي جعفر بن صابر أنه كان يذهب إلى أن ثم رابعاً وهو الذي نسميه  
نحن اسم فعل ، وكان يسميه خالفة ، إذ ليس هو عنده واحداً من هذه الثلاثة .

والثالث : كأسماء حروف التهجي فذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل ، ألا ترى

أن حروف جلس لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم ، فالأول الجيم ،  
والثاني اللام ، والثالث السين .

فإن قلت : فيكون قول الأستاذ لتليذه قل أب ت عبثاً إذ لا معنى لهذه  
اللفاظ :

قلت : لما كانت آلة يتوصل باجتماعها على الترتيب المعتبر إلى الكلام المفيد  
لم يكن تعليلها عبثاً .

والرابع : كلفظ الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد .

والخامس : أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً .

قال الإمام : والاشبه أنه غير موجود ، لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض  
الإفادة ، حيث لا إفادة لا تركيب ، قال صني الدين الهندي : وهذا حق إن عني  
بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه ، وإن عني به  
ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه أو ما يكون مؤلفاً من لفظتين  
كيف كان التأليف ، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل .

أما الأول فقل عبد الله إذا كان علماً ، فإن اسم العلم يدل عليه وهو لفظ  
مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثاني : فكلفظ الهنيان ، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة  
مهملة ومستعملة ، وهو غير دال على المعنى المركب ، أما إن أراد أنه لا يدل على  
معنى أصلاً ، وأراد باللفظ المركب المعنى فينتقض بالثاني دون الأول انتهى .  
والمصنف حاول ذلك بخالف الإمام ومثل الهنيان كما قررناه ، فإنه لفظ موضوع  
للهمل المركب كما عرفت .

قال : ( والمركب صيغ للإفهام ) شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما ذكر  
من أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره .

قال : ( فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للباهية استفهام ، وللتحصيل مع الاستعلاء .

أمر، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فاحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تنبيه ، ويندرج فيه الترجي والتقى والقسم والنداء .

المركب تارة يفيد طلباً بالذات ، أى بالوضع ، وإن شئت قلت : إفادة أولية وطوراً يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلباً بذاته ، فإن كان الطلب لماهية فى الذهن وأحسن من هذه العبارة أن يقول طلب ذكر ماهية الشيء فهو الاستفهام ، كقولك ما هذا ومن هذا ، وإن كان لتحصيل أمر ما من الأمور ، فإن كان مع الاستعلاء فأمر ، كقول المتعاطم المستعلى لآخر « افعلى كذا » سواء كان مع الاستعلاء عالياً فى نفس الأمر ، أم لم يكن ، وإن كان مع التساوى كقول القائل لماثله « افعلى كذا » فهو التماس وتسمية التساوى بالالتماس اصطلاح خاص ، كما قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان ، وإن كان من التسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال ، سواء كان دونه فى نفس الأمر كقول الداعى « رب اغفر لى » أو لم يكن ، وإن لم يفد بالذات طلباً فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا .

القسم الأول : أن يحتملها فهو الخبر ، وزعم قوم أن تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب أحسن من قول غيره الصدق والكذب ، لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل إلا الكذب كقول من قال الواحد نصف العشرة ، مع احتمال تصديق ذى المكابرة ، وقولنا الواحد نصف الاثنين ، ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند ، وهذا عندى غير مرضى ، فإن الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك ، وسقوط أحد الاحتمالين فى بعض الأفراد لخصوصية ومزية ، لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هى لمحتملاتها ، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً فتعريفه به دور .

فإن قلت : التصديق والتكذيب والصدق والكذب نوعان للخبر ، والنوع إنما يعرف بعد معرفة الجنس ، فلو عرف الجنس به لزم الدور .

قلت : أجاب القرافى بأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال ، لأن من سمع لفظ إنسان وجهل مسماه يقال له هو الحيوان الناطق ، فإن

كان جاهلاً بالحيوان الناطق ففسد الحد ، لأن الحد بالمجهول لا يصح ، فتعين أن يكوننا  
معلومين له ومتى كانا معلومين ، فمن علم الحيوان ، والناطق ، فقد عرف الإنسان  
لأنه ليس شيئاً غيرهما ، فعلينا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان ، وإنما كان جاهلاً  
بمسمى اللفظ على التفصيل ، وكان يعلمها من حيث الإجمال ، وأن لها مسمى ما ،  
وإذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال جاز أن يكون  
السائل عالماً بمدلول لفظ الصدق والكذب ، وجاهلاً بمدلول لفظ الخبر فيبين له  
مدلول لفظ الخبر بمدلول لفظ الصدق والكذب .

قال : ولا يقال العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلم بالمفرد ،  
لأن الجبل هنا إنما وقع من وضع لفظ الخبر للنبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين  
العلم بالخبر والجبل بوضع لفظة له ، فإن المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها .

فإن قلت : الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل علمهما إلا أحدهما ،  
أما هما معاً فلا ، وإذا كان المحل لا يقبل إلا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة أو التي  
لأحد الشئيين دون الواو التي للشئيين معاً هو الذي ارتضاء إمام الحرمين ، وقال  
من قال : الصدق والكذب أو هم اتصاها بخبر واحد ، فإذا ردد ونوع فقال ما يدخله  
الصدق أو الكذب فقد تميز .

قلت : ما ذكرناه هو الصواب ، وذلك لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي  
القبولين ، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد أحد القبولين دون  
الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول ، فإن كان ذلك المستحيل  
هو الوجود لزم كون الممكن مستحيلاً ، وإن كان المستحيل هو العدم لزم كون  
الممكن واجب الوجود فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين ، وإن يتنافى  
القبولان فيتعين الواو ، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين  
بالمقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين بقدر اجتماع القبولين وليس كذلك ،  
ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له ، وإنما المتعاقبة  
على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك .

فإن قلت : لم سمي الأصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخباراً  
معظمها أوامر ونواهي؟

قلت : أجاب القاضي بوجهين :

أحدهما : أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالأمر به في حكم الخبر عن وجوبه ،  
وكذا القول في التواهي ، والسر فيه أنه ﷺ ليس أمراً على سبيل الاستقلال ،  
ولأنما الأمر حقاً الله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار  
عن الله تعالى ،

والثاني : أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن يروي لهم ،  
ومن عاصر النبي ﷺ كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله ﷺ بل  
أمرنا ، نقول فالتقول : إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

القسم الثاني : ألا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في التنبيه  
لا على وجه الحصر التمني مثل : ليت الشباب يعود .

والترجي والقسم والنداء وأملاهن معروفة .

فإن قلت : ما الفرق بين الترجي والتمني ؟

قلت : الترجي لا يكون في المستحيلات ، والتمني يكون في المستحيلات  
وفي الممكنات ، وأما لفظ الكتاب فقوله بالذات احتراز عما يفيد الطلب باللازم  
كقولك : أنا طالب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان ، فإنه لا يسمى استفهاماً  
أو أن تسقيني الماء إذ لا يسمى أمراً ، أو ألا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى نهياً بل  
هذه إخبارات ، وكذلك الأقسام الباقية من التمني والترجي القسم والنداء كلها تفيد  
الطلب باللازم ، وعلى كلامه اعتراضات منها أنه اشترط في حقيقة الأمر الاستعلاء ،  
وذلك مذهب زيفة في باب الأوامر كذا أورده بعض الشراح ، وسنبين في كتاب  
الأوامر إن شاء الله وجه صحة كلامه ، وعدم اضطرابه ، ومنها أنه جعل التساوي  
قسماً للاستعلاء والتسفل ، وإنما هو قسم للملو والزول لأن الاستعلاء جعل الطالب  
نفسه عالياً ولا يلزم من ذلك كونه عالياً في نفس الأمر والتسفل عكسه .

ومنها : أن قوله وللتحصيل مع الاستعلاء أمر وإن أراد به تحصيل الفعل الذي

ليس بكف ، فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالتهى عنه ، وإن أراد  
تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره لزم دخول التهى في حد الأمر وهما حقيقتان  
مختلفتان ، وقد يقول من ينصره بدخول التهى في حقيقة الأمر ، وأن مغايرتها  
مغايرة العام والخاص لا مغايرة المتباينين بناء على أن الأمر هو ما يطلب به فعل  
سواء كان الفعل كفاً أم غير كف ، والتهى ما يطلب به فعل خاص وهو الكف .

( خاتمة ) قال القرافي في الفروق : اعتقد جماعة من الفقهاء من قولنا  
في حد الخبر ، إنه المحتمل للصدق والكذب أن هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر  
بالوضع اللغوي ، وأن الوضع اللغوي اقتضى له ذلك ، قال وليس كذلك بل لا يحتمل  
الخبر من حيث الوضع إلا الصدق ، لإجماع ذوى اللسان على أن معنى قولنا قام  
زيد حصول القيام في الزمان للماضي ، ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه ،  
ولقاتل أن يقول لا نسلم أن مدلول قولنا قام زيد حصول القيام وإنما مدلوله الحكم  
بمحصل القيام ، وذلك يحتمل الصدق والكذب والله أعلم .



## الفصل الثالث

### في الاشتقاق

قال : ( الفصل الثالث في الاشتقاق له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى ) -

الاشتقاق في اللغة الاقتطاع ، وفي الاصطلاح ما ذكره فقوله « رد لفظ ، جنس ، وقوله « لموافقته في حروفه الأصلية ، فصل احترز به عن الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر ، إذ لا اشتراك فيها في الحروف ، كذا ذكر النجاشي ، ولقائل أن يقول : الألفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك حتى تخرج بهذا القيد ، فإن أحد المترادفين ليس مردود اللفظ إلى الآخر ، وقوله : الأصلية إشارة إلى أن الاعتبار في موافقة الحروف إنما هو بالحروف الأصلية فقط ، ولا عبرة بالحروف الزائدة ، وقوله : « ومناسبته في المعنى ، احتراز عن المعدول ، لأن المناسبة تقتضي المغايرة ، ولا مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى ، وهذا الحد الذي ذكره أسد من تعريف الميداني (١) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله : « أن يحدد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فتعد أحدهما إلى الآخر ، أن يعترض على هذا بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان .

---

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميسداني النيسابوري ، الأديب ، البعاط ، صاحب « مجمع الأمثال » ، الذي لم يؤلف مثله في موضوعه .  
ومن مؤلفاته : « نزهة الطرف في علم الصرف » ، و « شرح المفضليات » ، و « السامي في الأسامي » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٥١٨ هـ

(وفيات الأعيان ١/٤٦ ، بنية الوعاة ص ١٥٥ ، الأعلام ١/٢٠٨)

واعلم أن الاشتقاق أربعة أركان ذكرها في الكتاب :

المشتق ، والمشتق منه ، والموافقة في الحروف الأصلية مع المناسبة في المعنى .  
والرابع التغيير . فقوله : رد لفظ هو الركن الأول ، ودخل فيه الاسم والفعل ،  
وقوله : إلى لفظ آخر هو الركن الثاني ، وهو المشتق منه ، ويوحد منه الركن  
الرابع ، وهو التغيير ، لأنه لو اتفقت التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل  
هو هو ودخل فيه أيضاً الاسم والفعل ، وقوله : لموافقة في حروفه الأصلية هو  
الركن الثالث ، واحترز به عما عرفت أولاً .

قال : ( ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زيادة  
أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ،  
أو زيادتهما ونقصانهما ، نحو : كاذب ، ونصر ، وخارب وخف ، وضرب . على  
مذهب الكوفيين ، وغلا ، ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد  
وكال ، وارم ) .

لا بد من تغيير بين اللفظين والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع . والإمام  
لم يذكر من أقسام التغيير غير تسع ، وليست الأقسام منحصرة في تلك . وقد زاد  
المصنف عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ، وأورد لكل منها مثالا ، وفي أكثر  
أمثله نظر ، وقد وضع والذي أطال الله بقاءه في هذا الفصل أرجوزة حسنة .

قوله : بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما دخل فيه ستة أقسام :  
أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان ، فإن قوله بزيادة ليس منوئاً بل هو  
مضاف إلى حرف وحركة وكليهما ، وكذا نقصان مضاف إلى الثلاثة فكانت ستة  
أقسام . زيادة الحرف وزيادة الحركة وزيادتهما معا ، وهكذا النقصان . وقوله :  
أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر يدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً :  
إذ زيادة أحدهما أو نقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة  
ونقصانها ، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان :

زيادة الحرف ، ونقصان الحركة وعكسه . وقوله : أو زيادته أو نقصانه أو  
نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة

أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغير ، لأن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانهما . والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً :

إحدهما : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانهما .

والثانية : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

وقوله : أو زيادتهما ونقصانهما . أى زيادة الحرف والحركة معاً ، ونقصانهما معاً ، وهو قسم واحد رباعى التغير ، وبه تكملت الأقسام خمسة عشر .

قوله : نحو كاذب شرع في المثل للأقسام المذكورة :

الأول : زيادة الحرف فقط ، نحو : كاذب من الكذب زيدت الألف .

الثاني : زيادة الحركة نحو : نصر الماضى . من الصر زيدت حركة الصاد .

الثالث : زيادة الحرف والحركة معاً . مثل ، ضارب من الضرب زيد الألف وحركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف ، نحو : خف فعل أمر من الخوف نقصت الواو . وقد اعترض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا ساكنة بعد أن كانت متحركة ، فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معاً ، فإن اعتذر بأن مثل هذا لا يعتبر لكونه نقصاناً لحركة الإعراب .

قلنا : سيأتى إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه ، فالأولى تمثيله بذهب من الذهب ، أو حسب من الحساب .

الخامس : نقصان الحركة ، نحو ضرب ، المصدر من ضرب الماضى نقصت حركة الراء . قال في الكتاب : وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين ، يعنى في اشتقاقهم المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين . وذهب أبو بكر بن أبي طلحة إلى مذهب ثالث ، وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه ليس أحدهما

مشتقاً من الآخر ، حكاه شيخنا أبو حيان في الارشاف .

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً نحو : غلا ماضى غليان ، نقصت الألف

والنون ونقصت فتحة الياء . ومن أمثله أيضاً : سر من السير نقصت الياء وحركة  
العين .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه - أى نقصان حرف آخر - ومثل في الكتاب  
له بمسلمات زيدت الألف والتاء للجمع ، ونقصت منه تاء كانت في المفرد في  
قولك مسلبة ، ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده ، فلا يصح  
ما ذكره مثلاً ، فالأولى : التمثيل بقولك : مدحرج من الدحرجة ، نقصت  
هاء التأنيث . وزادت الميم . وكذا مزخرف ، من الزخرفة ، نقصت التاء  
وزادت الميم .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها أى نقصان حركة أخرى نحو : حذر من  
الحذر ، زيدت فيه كسرة الدال المعجمة ونقصت منه فتحة ، وكذلك : رمى  
من الرمي ، نقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم ، وسعى من  
السعي .

التاسع : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة نحو : عاذ بالتشديد من العدد زيدت  
الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو : ثبت من التبات ، زيدت فيه  
فتحة الباء ونقصت منه الألف ، كذا ذكره في الكتاب ، ولك أن تقول فتحة الباء جاءت  
عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف ، وليس له أن يقول لا يعتد بالحركة  
الإعرابية ، إذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك .

الحادى عشر : زيادة الحرف والحركة جميعاً مع نقصان حركة أخرى ، مثل  
ضرب من الضرب ، زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء ، ونقصت منه  
حركة الضاد .

الثاني عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه مثل خاب ماضى من الخوف  
وزيدت الألف وحركة الميم وحذفت الواو .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها مثل : عد فعل أمر :  
من الوعد . زيدت كسرة العين ، ونقصت الواو وحركت الدال .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، نحو كال بتشديد  
اللام وهو اسم فاعل من الكلال ، نقصت حركة اللام الأولى ، وكذا الألف التى بين  
اللامين وزيدت ألف قبل اللامين

الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً نحو ، ارم من الرمي ، زيدت الهزمة  
وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء . والله أعلم .

## أحكام الاشتقاق

قال : ( وأحكامه في مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي .  
وابنه فإنهما قالاً بعالمية الله تعالى دون عليه وعلاهما فينايه ، لنا أن الأصل جزؤه  
فلا يوجد دونه ) .

شرط صدق المشتق اسماً كان أو فعلاً صدق أصله المشتق منه ، فلا يصدق قائم  
على ذات إلا إذا صدق القيام على تلك الذات ، وسواء كان الصدق في الماضي أم  
في الحال أم في المستقبل ، والكلام في أن صدق ذلك هل هو بطريق الحقيقة  
أو المجاز من وظائف المسئلة التالية لهذه ، وهذا هو السر في قول المصنف صدق  
أصله دون وجود أصله كما قال غيره ، إذ لو قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه  
باعتبار المستقبل ، إذ هو جائز مع علم وجوده حالة الإطلاق والكلام في المسئلة  
مع أبي علي الجبائي (١) وابنه أبي هاشم ، وهما لم يصرحا بالخالف في ذلك ، ولكن  
وقع ذلك منهما ضمناً حيث ذهبا هما ومن تبعهما من المعتزلة إلى القول بعالمية الله  
تعالى دون عليه أي قالوا : إن الله تعالى عالم ولم يقولوا بحصول العلم الذي اشتق منه  
العالم له . والحاصل أن هذه الطائفة ينفون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على  
الذات ، كالعلم والقدرة والحياة وقد يجمعها قول الشاطبي رحمه الله :

حي عليم قدير والكلام له \* باق سميع بصير ما أراد جزاءه

فراراً من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً ومن أشياء زعموها لازمة ويقولون .  
بثبوت العالمية والقادرية والحجية له ، وبناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها :

---

( ١ ) هو : أبو علي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمدان .  
ابن أبان ، الجبائي ، شيخ المعتزلة ، كان فقيهاً ورعاً ، وإليه تنسب طائفة الجبائية  
من المعتزلة . توفي سنة ٣٠٣ هـ .

( شذرات الذهب ٢/ ٢٤١ ، الفرق بين الفرق ص ١٨٣ )

في الخارج ، بخلاف العلم والقدرة والحياة ، فإنها صفات حقيقية ، ويقولون عالمية الله غير معللة بالعلم ، لأن العالمية له واجبة والواجب لا يعطل بالغير ، بخلاف عالميتنا فإنها معللة بالعلم ، إذ هي غير واجبة .

وقال أهل السنة وقوم من المعتزلة : إن الله سبحانه وتعالى صفات متغيرة لذاته تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ، ثم قال الذين نعوذ الحال العالمية والقادرية والحياة نفس العلم والقدرة والحياة ، وقال مثبتوها عالمية الله حالة معللة بمعنى قائم به وهو العلم ، وكذا القادرية بالقدرة والحياة بالحياة ، وإذا عرفت هذا ظهر أن الأشاعرة ومن وافقهم قالوا : إن الله تعالى عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، والجبايتان قالوا : إنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم ، قادر بالذات لا بالقدرة ، هي بالذات بالحياة فقد جوزوا صدق المشتق الذي هو العالم بدون صدق المشتق منه الذي هو العلم ، واستدل في الكتاب على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه ، بأنه لو صح المشتق بدون صدق أصله لزم وجود الكل بدون الجزء ، لأن الأصل الذي هو المشتق منه جزء للمشتق ، لأن المشتق يدل على الأصل ، وعلى ذات متصفة به كالعالم مثلا ، فإن مدلوله ذات متصفة بالعلم ، فالعلم الذي هو أصل العالم جزء من مجموع معناه ، فلو صح العالم بدون العلم لزم ما ذكرناه ولا يتمتع هذا بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء لأن ذلك من باب المجاز والكلام في صحة الإطلاق الحقيقي .

قال : ( الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله ، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم ، لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه . قيل : مطلقان فلا يتناقضان . قلنا : مؤقتان بالحال ، فإن أهل العرف ترفع أحدهما بالآخر ) .

المسألة السابقة في اشتراط صدق المشتق منه في كون المشتق حقيقة ، سواء دام معنى المشتق منه إلى حالة الإطلاق أم لم يدم ، وهذه في اشتراط دوام معنى المشتق منه إلى حالة إطلاق المشتق ، فهي أخص من تلك ، فتقول : إطلاق الاسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالإجماع ، وباعتبار المستقبل مجاز بالإجماع ، وأما إطلاقه باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى ، فقال الجمهور إنه غير حقيقة ، قال الإمام وهو الأقرب ، واختاره في الكتاب ، وقال ابن سينا

وأبو هاشم ووالده أبو علي إنه حقيقة ، وفي المسألة مذهب ثالث أن معنى المشتق منه إن كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة ، وإلا فلا ، حكاه الآمدي ، والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ، ثم أجاب عنه بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق فيكون بالاعلا .

واعلم أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط أعني هل يسمى من ضرب أسس الآن بضارب ، وهو أمر راجع إلى اللغة ، وليس النزاع في نسبة المعنى أعني في أن هذا الضارب أسس هل هو الآن ضارب فإن ذلك لا يقوله عاقل وإذا تبين أن محل النزاع إنما هو في صدق الاسم ، فاعلم أيضاً أن الذي يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة ، كاليأس والسواد ، لأنها على قطع بأن اللغوي لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض ، وقد قال الإمام في آخر المسألة لا يصح أن يقال لليقظان إنه قائم اعتباراً بالنسب السابق ، وادعى الآمدي في ذلك الإجماع فقال لا يجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً بإجماع المسلمين ، وأهل اللسان ، وهذا واضح من اللغة ، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المتعضية ، فإطلاق المشتق على محلها من باب الأحكام فلا يبعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه ، لأنه أمر حكمي وتبين من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان إطلاقه باعتبار الماضي أولى ، لأن من حصل منه الضرب في الماضي قد يستصحب حكمه ، وأما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى يستصحب .

إذا عرفت ذلك فنقول : استدل المصنف على ما اختاره من أنه ليس بحقيقة ، بأنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه ، فيقول زيد ليس بضارب ، فلو صدق في الإيجاب حقيقة وهو زيد ضارب للزم اجتماع النقيضين ، أعني صدق نفي الضرب وإثباته فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً لأن صحة النفي من أمارات المجاز ، واعتراض على هذا بأن قولنا ضارب وليس بضارب قضيتان مطلقتان لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا يتناقضان ، لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات . وأجاب في الكتاب بأنهما مؤقتتان بحال التكلم .

وأعني عن هذا التقييد فهم أهل العرف أن لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال



كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعها، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين وهو المطلوب .

فإن قلت : سلمنا أنهما مؤقتان بالحال وأنهما متناقضتان ، ولكن لا نسلم أنه حينئذ يصح إطلاقهما ، لأنه لا يصح ليس بضارب في الحال ، وهل قولكم إن ذلك يصح إلا مصادرة على المطلوب ؟

قلت : صدق ليس بضارب في الحال لا يقبل المنازعة إلا بمن لم يفهم معنى هذا الكلام ، وذلك لأننا لم نعن بذلك سلب إطلاق الاسم حتى يقال إنه مصادرة على المطلوب . بل إن المعنى غير ثابت في الحال ، وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك عاقل ويقرر عندك أن المعنى بقولنا يصدق ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الإطلاق إذ الخصوم سلموا هذه المقدمة لما ذكرها الإمام وغيره ، وما اعترض أحد بهذا السؤال .

فإن قلت : سلمنا أنه يصح ليس بضارب في الحال ولكن لا نسلم استلزامها صحة ليس بضارب .

قلت : لأن ليس بضارب مطلقة وليس بضارب في الحال مؤقتة ، والمطلقة جزء من المؤقتة ، ولو صح ذلك فنقول إذا قيدت في الإيجاب أو في السلب زمان ولم تجعل الزمان جزءاً من المحمول كانت القضية موجهة مؤقتة ، وإن لم يقيد كانت القضية مطلقة . وهي جزء من المؤقتة والقيد المذكور في المؤقتة كقولنا زيد ضارب الآن أو ليس بضارب الآن إذا جعلاناه جهة معناه تقييد نسبة المحمول الذي هو ضارب إلى الموضوع الذي هو زيد إيجاباً أو سلباً .

فإذا قلت : زيد ضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ثابتة الآن .

وإذا قلت : زيد ليس بضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ممتعة الآن ، والآن ظرف الانتفاء لا التفي ، فإن التفي هو الحكم وهو حاصل الآن وانتفاء مدلوله وهو بحسبه قد يكون الآن كما في هذا المثال . وقد يكون أمس أو غداً على حسب ما تأتى المؤقتة . وقد يأتى الظرف جزءاً من المحمول كقولك

زيد ضارب الآن تريد أن ضربه الآن ثابت أو ليس بضارب الآن ، تريد ضربه الآن منتف ، فهذه ليست موجهة ، والمنفى فيها أخص من التثني في الموجهة والمثبت بأخص من المثبت ، وانزد ذلك إيضاحاً فقول:

إذا قلت ليس زيد ضارباً الآن أو يوم الجمعة ، فلا يجوز أن يكون الآن ، أو يوم الجمعة ظرفاً لحكمك ألا ترى أنك تقول يوم الجمعة وأنت غير حاكم فيه وبقي بعد هذا أن يوم الجمعة ، إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيد بذلك الوقت أو المطلق والمعنى : أن زيدا يصدق يوم الجمعة أنه ليس بضارب ، ومن ضرورة انتفائه انتفاء المقيد وإذا وضع أن المطلقة جزء من المؤقتة صح تعبير الإمام في المحصول بالكل والجزء ودعواه استلزام الكل الجزء ليس مراده الجزء من حيث اللفظ ، بل من حيث المعنى .

فإن قلت : المطلقة أعم من المؤقتة فكيف تستلزمها المؤقتة .

قلت : أصل المطلقة كذلك ، ولكن قد يعرض لها تقييدها لغة أو عرفاً وقد ادعيناه هنا حيث قلنا : إن العرف يؤقتها بحال التكلم ودللتنا عليه ، فالمطلقة وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف ، وكان ذلك منطوقاً به فسارت المؤقتة ، وإنما دلالة المؤقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة ، ولهذا المعنى لم يأت الإمام في المحصول بلفظ الأعم والأخص لأنه يضره ، فإنه يدعى تساريفاً عرفاً ولغة فكيف يقول إن أحدهما أعم من الآخر ، بل ترك ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحح على التقديرين أعنى من حيث الكل والأصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساوياً في الوجود كالناطق فإنه جزء الإنسان ومساو له بخلاف الأعم ، فإنه قد يوجد بدون الأخص .

فإن قلت : قد فهم أصحاب الإمام أن مراده الأعم والأخص ، ومنهم صاحب التحصيل فقال يصدق ليس بضارب لصدق الأخص منه وهو ليس بضارب في الحال

قلت : قال والدي رضي الله عنه في كتابه « الاتساق في مقاربة الاشتقاق » وهو مختصر وضعه في هذه المسألة إنهم ما فهموا جيداً ، وأطال النفس في ذلك وأجاب

عن سؤال لساحب التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه ، ونحن لم نذكر السؤال  
لكونه مبنيًا على ما فهمه صاحب التحصيل من أن الكل أعم والجزء أخص ،  
وقد بينا أن الإمام لم يرد بالكل والجزء الأعم والأخص ، وأن الجزء قد  
يكون مساويًا .

قال : ( وعورض بوجه الأول أن الضارب من له الضرب وهو أعم ، ورد  
بأنه أعم في المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً .

الثاني : أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي ، ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما عذر  
استعمال أجزائه اكتفى بآخر جزء .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب بأنه مجاز وإلا  
لأطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة ) .

عارض الخصم دليلنا بأوجه زعم أنها تدل على مطلوبه .

الأول : أن الضارب عبارة عن ثبت له الضرب وهو أعم من أن يكون  
دائماً أو لا فيكون إطلاقه على أفراد على سبيل الحقيقة كإطلاق العام على أفراد  
وأجاب بأن ذلك منقوض بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، فيلزم أن يكون حقيقة  
فيه ، ولا قائل به ، ولقائل يقول : إذا كان الضارب من ثبت له الضرب فهو غير  
صادق باعتبار المستقبل لأنه ما ثبت له فلا يتجه قولكم أنه أعم من  
المستقبل أيضاً .

الثاني : أن جمهور النحاة قالوا : النعت أى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول  
إذا كان بمعنى الماضي ، وليس معه ال فهو لا ينصب مفعوله بل يتعين أن يحجر  
بالإضافة إليه تقول مررت برجل ضارب زيد أمس ، وهذا يدل على جواز  
استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، وأجاب بأن هذا  
منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال لأن ما قبلته في الماضي يأتي  
بمعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً .

الثالث : لو كان بقاء المشتق منه شرطاً في صحة إطلاق المشتق حقيقة لاستحال إطلاق التشكلم والخبر بطريق الحقيقة على شيء أصلاً ، لأن المشتق وهو الكلام والخبر لا يمكن بقاؤهما ، لأنهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات ، وأجاب بمنع الملازمة وذلك لأن الشرط أحد الأمرين ، أما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه أو بقاء آخر جزء من أجزائه ، إن لم يمكن بقاؤه بالكلية ، لأن وضع اللغة غير مبني على المضايقة في مثل هذه الأمور ، وهذا كإطلاقهم الحال على الزمان المعين مع أن الموجود منه ليس إلا جزءاً واحداً .

الرابع : أنه لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة إطلاق المشتق حقيقة للزم ألا يصح إطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم مثلاً ، ولكن ذلك باطل لأنهم يطلقونه عليه والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجاب بأن إطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز وإلا لصح إطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة بسبب كفر تقدم ، إذ الاطرار من لوازم الحقيقة ، ولقائل أن يقول : إن الإيمان الطارىء بعد الكفر يضاده ، ولذلك لم يصح إطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي إذ هو وصف وجودي يضاد الأول فكان كإطلاقك على الأسود أنه أبيض باعتبار بياضه المتقدم ، وقد قدمنا أن ذلك ليس من محل النزاع .

(قوائد) : أحدها : اعلم أنا لا نعني بالحال حال نطقنا بل حال انصافه بالمشتق منه .

فإذا قلت : اقتلوا المشركين فعناه الأمر بقتل من اتصف بالشرك ، وإن لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفاً به ، وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء فظن أنه لا يشمل من يأتي بعد ذلك إلا مجازاً .

الثانية : الحقيقة والمجاز إنما باعتبار الاستعمال .

فإذا قلت : زيد ضارب فها أمران :

أحدهما : استعمال ضارب في معناه أو غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز .

**والثاني :** حمل ضارب على زيد ، وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا دلالة له على حال ولا مضي ولا استقبال ، بل هو مطلق بالنسبة إليها ، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة ، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً ، ولأنه ليس غيره أولى منه ، وأما المحمول الذي هو ضارب ، فإن أريد به معناه من هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة ، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، والأمر في السلب في جميع ذلك على إقرارنا لا يختلف .

**الثالثة :** إذا قلت : زيد ضارب أمس أو غداً فقد يطلق المطلق أنه مجاز ، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال ، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك : رأيت أسداً يرمى بالنشاب ، وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بمعموله ، والحق خلاف الإطلاقين ، لأن الحمل لاحقيقة فيه ولا مجاز كما عرفت ، فكذلك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لاحقيقة ولا مجاز ، والمحكوم به وهو ضارب غداً إن أريد معناه ، وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة ، مثل زيد سيضرب غداً ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، وهكذا ضارب أمس ، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل ، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز ، فإن أردت أن تصفه الآن بضربه في غد كان مجازاً والله أعلم .

( فروع ) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو عزل القاضي فقال امرأة القاضي طالق ، هل يقع طلاقه فيه وجهان : في فروع الطلاق من الرافعي .

لو قال : إن كانت امرأتى في المأتم فأمتى حرة ، وإن كانت أمتى في الحمام فأمرأتى طالق ، وكانتا عند التعليق كما ذكر عتقت الأمة ولم تطلق المرأة ، لأن المرأة عتقت عند تمام التعليق الأول ، وخرجت عن أن تكون أمتة فلم يحصل شرط الطلاق ، وهو الآن أمتة لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها في الحال ، ولو قدم ذكر الأمة فقال : إن كانت أمتى في المأتم فأمرأتى طالق ، وإن كانت

لمعز آتى في الحمام فأمتى حرة وكاتنا كما ذكرنا طلقت المرأة ثم إن كانت رجعية عتقت  
الامة أيضاً وإلا فلا ، والفرع مسطور في فروع الطلاق أيضاً ، وإنما تعنى الامة  
بفي هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية .

لو حلف لا رأيت منكراً إلا رفعتني إلى القاضي فلان ولم ينو أنه يرفعه إليه  
وهو قاض ، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عزل ، ثم رفع إليه ، ففي الحث  
وجهان : إذ مات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول .

لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل ملكاً له لم يكن ساكنه ثلثة أوجه :  
أما إن كان مسكنه في الماضي ساعة ما حدث وإلا فلا ، قال المتولى (١) : لو وقف على  
عبد فلان وقلنا العبد يملك صح ، وكان الاستحقاق متعلقاً بكونه عبد فلان حتى  
يلو بآعه أو وهبه زال الاستحقاق .

قال : ( الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء ، قالت  
المعتزلة : الله متكلم بكلام يخلقه في جسم كما أنه الخالق ، والخلق المخلوق  
قلنا : الخلق هو التأثير ) .

لا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء ، والفعل الذي هو المشتق  
منه قائم بغيره ، واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء ، فإننا تتبعنا مواقع استعمال  
المشتقات فلم نجد موقعاً اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على  
أن ذلك خارج عن كلام العرب فيكون ممنوعاً . وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك  
حيث قالوا : إن الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره لا بذاته ، وإلا لكانت ذاته محلاً  
للحوادث ، وذلك على أصلهم في أن الكلام حادث ، لأنهم لا يعترفون بالكلام

( ١ ) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، المعروف بالمتولى ، فقيه  
مناظر ، عالم بالأصول ، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد . من مؤلفاته :  
« تمة الإبانة للمعز آتى ، في فقه الشافعية ، وله كتب أخرى في الفقه والأصول .

توفي ببغداد سنة ٤٧٨ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٢٧٧ ، الأعلام ٤/٩٨ )

النفسى، واحتجوا على ما ذهبوا إليه من أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله بسبب كلام يخلقه في جسم بأنه يطلق عليه الخالق بالحقبة، والخالق مشتق من الخلق، والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى، لأن الخلق هو المخلوق وهو الأثر البائن عن ذات الله تعالى، ومنه قوله تعالى: (هذا خلق الله) أى مخلوق الله، وأجاب بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى، وأما الإطلاق الواقع في الآية فإنه مجاز.

قال: (قالوا قدم العالم وإلا لا فقر إلى خلق آخر وتسلل. قلنا هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر).

قالت المعتزلة: لو كان الخلق هو التأثير كما ذكرتم لزم أحد محالين، إما قدم العالم أو التسلسل، وذلك لأنه إما قديم أو حادث إذ كل مفهوم وجوديا كان أو عدياً لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فهو الحادث وإلا فهو القديم، فإن كان قديماً لزم قدم العالم لأن المؤثر قديم، والتأثير فرضناه قديماً وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم فيه، ولأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضى قدم المتنسبين ضرورة افتقارها إليهما، ولأن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى إذ التأثير غير المؤثر، وإن كان حادثاً افتقر في حدوثه إلى تأثير، والكلام فيه كاللحام في الأول فيلزم التسلسل، وأجاب المصنف بأنه نسبة إلى آخره أى يختار أنه حادث ويمنع لزوم التسلسل، وذلك لأن التأثير نسبة، والنسبة لكونها من الأمور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج غير مفقورة إلى تأثير مؤثر فيها، ثم إن الأمور الاعتبارية لا يمتنع التسلسل فيها لذلك، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة وهلم جرا إلى ما لانهاية له من الأعداد.

واعلم أن الإمام لم يجب عن الشبهة المذكورة، ثم قال: وما يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق، ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولمظة ذر لا تقتضى الحلول، ولأن لفظ ملاين والتامر والمكي والمدنى والحداد مشتق من الأمور التى يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق. هذا كلامه، وقد أومأ اختيار مذهب المعتزلة ومناقضته فى ذلك لما اختاره فى كنه الكلامية. حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني فى شرح المحصول دالحق مذهب

الأشاعرة لا ما اختار المصنف تقريره هنا من مذهب المعتزلة ، والذي نقوله إنه لا يلزم من عدم ذكر الجواب اختيار مذهبهم كيف وقد صرح بخلافه ، وأما ما قاله من أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه فهو مدخول . لأنه اعترف بأن قولنا مكى ومدنى مشتق من مكة والمدينة ، وليس المفهوم من المكى ذو مكة ولأنه يناقض ما التزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإنه قولنا زيد قيسى أو تيمسى يكون حينئذ مشتقاً من قيس وتيمس ، والمشتق منه غير باق . والحق أن دعواه أن لفظة ذر لا تقتضى الحلول غير مسلبة له على الإطلاق لأن المفهوم من قولنا زيد ذو علم أو فهم قيامها به وحلولها فيه فلفظة ذو تقتضى الحلول في أسماء المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني . ويخرج بهذا الجواب عن مثل مكى ومدنى ، فإنها مشتقة من أسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه .

( فروع ) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو حلف لا يبيع أو لا يضارب فوكل فيه غيره حتى فعل لم يحث في أظهر القولين لأنه لم يباشر ، والثاني إن كان عن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان حث .

ولو حلف لا يحلق رأسه فأمر غيره لحلق فقد قيل في حثه القولان ، وقيل يحث قولاً واحداً ، وبه أجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العادة فيه بالأمر دون المباشرة من جميع الناس كقولهم والله لا احتجمت أولاً افتصدت أولاً بنيت دارى .



## الفصل الرابع

### في الترادف

قال : ( الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد كالإلسان والبشر ) .

توالى الالفاظ هو تتبعها لأن اللفظ الثانى تبع الاول فى مدلوله ، وقوله : توالى الالفاظ جنس يشمل المترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن المركبة كالمجمع المحدود والرسم مع المرسوم ، فإن الحد والمحدود غير مترادفين على المذهب المختار ، إذ المحدود دال على الماهية من حيث هى ، والحد دال عليها باعتبار دلالة على أجزائها فالاعتباران مختلفان ، وقوله : الدالة على شيء واحد احتراز عن توالى الالفاظ المتباينة المتفصلة ، فإنها تدل على الأشياء المتعددة كالإلسان والفرس والحمار ، وقوله باعتبار واحد يمكن أن يحرز به عن الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد ، لا باعتبار واحد بل أحدهما بطريق الحقيقة ، والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع لكن قال الإمام : يحرزنا به عن اللفظين المفردين ، إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند ، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة ، كالقصيح والناطق فإنهما من المتباينة يعنى أن كلا من المهند والصارم يدل على الشكل المعروف ، لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعاً أم لا ، والصارم لا يدل عليه إلا إذا كان قاطعاً .

هذا شرح التعريف وفيه نظر ، فإنه أتى بالمفردة ليحرز عما أشرنا إليه وهو غير مضرور إلى ذلك ، فإن ذلك خرج بقوله باعتبار واحد إذ الحد والمحدود يدلان على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفت ، ثم إن هذه اللفظة أعنى المفردة تصير الحد غير جامع ، إذ يخرج بها بعض المترادفات مثل خمسة ونصف العشرة ، وأيضاً قوله : الالفاظ جمع وأقله على رأيه ثلاثة ، وقد يكون الترادف من لفظين ، ثم

أنها جنس بعيد ، فلو أتى بالقول وقال : توألى كلمتين فصاعداً لسلم من هذين الإيرادين ، وإنما قال : توألى الألفاظ ولم يقل الألفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف ، وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبر والقمح ، والأفعال كجلس وقعد ، والحروف مثل « في والباء » في بعض المواضع كما في قوله تعالى : ( مصبحين وبالليل ) (١) .

واعلم أن المصنف إنما ذكر حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الألفاظ ليفرق بينه وبين التأكيد ، قوله : كالإنسان والبشر ، هذا مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة وكذلك البشر ، وأهمل المصنف التمثيل للترادفين بحسب لغتين وبحسب الشرع ، كالفرض والواجب عندنا (٢) وبحسب العرف .

قال : ( والتأكيد يقوى الأول والتابع لا يفيد ) .

لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ظن بعض الناس أن التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما ، وحاصله أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت ، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته وهو على نوعين : لفظي ، وهو ما يكون لفظه لفظ المؤكد ، ومعنوي ، وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ مثل كلمهم ، وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان وتظايره فهو أن التابع لا يفيد ، كذا أطلقه في الكتاب ، ويزاد الإمام فقال بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ، وأما الآمدى فإنه قال التابع قد لا يفيد معنى أصلاً

( ١ ) سورة التافات ( ١٣٧ ، ١٣٨ )

( ٢ ) أى عند الشافعية ، فإن الفرض والواجب لفظان مترادفان ، إلا في الحج ، فإن الفرض غير الواجب .

وذهب الحنفية إلى أن الفرض ماثبت بدليل كوجوب الصلوات الخمس ، والواجب ماثبت بدليل ظني كوجوب النذر ، فإنه واجب لأنه ثابت بالسنة .

راجع : أصول المرخني ( ١١٠ / ١ ) ، تيسير التحرير ( ١٤٥ / ٣ )

بإثبات قد قال . وهذا قال ابن دريد (١) : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم : بسن ، أى فى قولهم « حسن بسن » فقال لا أدري ما هو . والتحقيق أن التابع يفيد التقوية . فإن العرب لاتضعه سدى ، وجعل أبى حاتم معناه لا يضر ، بل مقتضى قوله إنه لا يدري معناه أن له معنى وهو لا يعرفه .

فإن قلت : فصار كالتأكيد لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية . قلت التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز فإنك إذا قلت : قام القوم احتمال أن يريد البعض . مجازاً ، ويتنى هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك : كلهم ، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع ، والتأكيد لا يكون كذلك ، وقول المصنف التأكيد يقوى ليس بجيد ، بل كان ينبغي أن يقول : التأكيد تقوية أو المؤكد يقوى .

---

(١) هو : محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان ، من أئمة اللغة والأدب ، يقولون : ابن دريد : أشعر العلماء ، وأعلم الشعراء . وهو صاحب المقصورة البريدية .

ومن كتبه « الاشتقاق فى الأنساب » و « المقصور والمدود » وشرحه - و « الجهرة » فى اللغة . وغير ذلك .

توفى سنة ٢٢١ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٤٩٧ ، الأعلام ٦/٢١٠ )

## أحكام المترادف

قال : وأحكامه في مسائل :

**الأولى :** في سببه المترادفان وإما من واضعين والتبسا ، أو واحد لتكثير الوسائل  
والتوسع في محل البديع) .

ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كل ما يظن  
من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ،  
فإن الأول موضوع باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس .

**والثاني :** باعتبار أنه بادي البشارة ، وكذا الخندريس والعقار ، فإن الأول  
باعتبار الفتق ، والثاني باعتبار عمر الدن لشدها ، وتكلف لأكثر المترادفات يمثل  
هذا المقال العجيب ، وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين  
أحمد بن فارس (١) في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية ، وسنن العرب وكلامها  
ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب (٢) وهذا الكذاب كتب منه ابن الصلاح فكناً

---

(١) هو : أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، من أئمة اللغة والأدب .  
قرأ عليه البديع الهمداني ، والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان .  
من تصانيفه : « مقاييس اللغة » و « الصحاح » ، في علم العربية ، « جامع التأويل »  
في تفسير القرآن ، توفي سنة ٣٩٥ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣٥ ، الأعلام ١ / ١٨٤) .

(٢) هو : أحمد بن يحيى بن زيد سيار الشيباني الولاء ، أبو العباس ، المعروف  
بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة ، كان راوية للشعر ، محدثاً ، مشهوراً بالحفظ  
وصدق أللهجة ، ثقة حجة ، ولد ومات في بغداد .

من كتبه « الفصيح » و « قواعد الشعر » و « شرح ديوان الأعشى » و « معاني  
القرآن » ، توفي سنة ٢٩١ هـ .

(تذكرة الحفاظ ٢ / ٢١٤ ، الأعلام ١ / ٢٥٢) .

منها هذه ، وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقته من خطه ، ونحن نقول :  
أما الجواز فلا يظن بعامل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه  
حال ، وأما الوقوع في مسميات تخرج عن حد الحصر .

إذا عرفت ذلك فلو قوع المترادفة سببان :

أحدهما : أن تكون من واضعين .

قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، مثل أن تضع إحدى الفيلتين  
أحد الاسمين ، والآخرى الاسم الآخر للسمى الواحد من غير أن تشعر إحداهما  
بالأخرى ، ثم يشتر الوضعان ويخفى الواضعان ، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع  
الآخر ، ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبنى على كون اللغات اصطلاحية .

والثاني : أن يكون من واضع واحد وهو السبب الأقل ، كما ذكر الإمام ،  
وله فرائد :

منها : أن تكثر الوسائل أى الطرق إلى الإخبار عما في النفس ، فإنه ربما نسي  
أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به وقد كان بعض الأذكاء في الزمى السالف ألتغ  
فلم يحفظ عليه أنه تطلق بحرف الراء ، ولولا المترادفات تعينه على ما قصده  
لما قدر على ذلك .

ومنها : التوسع في مجال البديع أى في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة  
في النظم والنثر ، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأني باستعماله مع لفظ آخر السجع  
والقفائية أو التجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ، ولا يتأني ذلك  
باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ .

قال : ( الثانية أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المصروف ومحوج إلى  
حفظ الكل ) .

نقل الإمام أن من الناس من قال : المترادف وإن كان واقعاً ، لكنه على  
خلاف الأصل وبه جزم في الكتاب ، وحيث إذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً  
( ١٦ - الإيهاب - ج ١ ) .

لفظ آخر ومبايناً له فحمله على المبين له أولى ، واستدل على كونه على :  
خلاف الأصل بوجين :

أحدهما : أن المقصود لما حصل بأحد اللفظين فالأصل عدم الثاني لتلا يلزم  
تعريف المعرف .

والثاني : أنه موجب للشقة لأنه يوجب حفظ جميع تلك الالفاظ إذ لو لم  
يحفظ جميعها احتمل أن يكون الذي اقتصر على حفظه خلاف ما اقتصر عليه الآخر ،  
فعند التخاطب يحتمل كل واحد منهما مراد صاحبه .

قال : ( الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لفظه إذ التركيب يتعلق بالمعنى  
دون اللفظ ) .

هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه غير واجب ، قال الإمام وهو الحق .

والثاني : أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً وهو اختيار ابن الحاجب ، وقال  
الإمام إنه الأظهر في أول النظر .

والثالث : وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي إن كانا من لغة واحدة صح  
وإلا فلا ، أما صحته إذا كانا من لغة واحدة فلأن المقصود من التركيب إنما هو  
المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر لاتحاد  
معناهما ، وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مبهمل  
إلى مستعمل ، فإن إحدى اللغتين بالنسبة إلى اللغة الأخرى بمثابة المبهمل .

فإن قلت : التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في أنواع البلاغة  
من الترميع والتجنيس وغير ذلك ، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اللبيب .

قلت : رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصلي من الكلام  
فإنها من محسنات الكلام لا من مصححاته ، وفي قول المصنف ، إذ التركيب إشارة  
إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الإفراد كما في تعديد.

الأشياء فلا خلاف في جواز ذلك ، هذا كلام الأصوليين في المسألة ، وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللغة مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ كعقود البياعات وغيرها ، وأما ما وقع النظر في أن التبدل هل وقع بلفظه فليس من هذا الباب ، لأن المانع إذ ذاك من إقامة أحد المترادفين مقام الآخر ، ليس أنه لا يصح إقامة مرادف مقام صاحبه ، بل لما وقع من القيد لسيله لفظه كالخلاف في أن لفظ النكاح كلى يعتمد بالعجمية واللاتات لئلا تندر على العربية ونظائر ذلك .

قال : ( الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام : « والله لأغزون قريشاً ، ثلاثاً أو بغيره للفرد ، كالنفس والعين وكلا وكلتا ، وكل وأجمعين وإخوانه والجملة كان ) .

لك أن تقول : الفصل معقود للترادف فلا مدخل لأحكام التوكيد فيه ، فكان ينبغي أن يقول الفصل الرابع في أحكام الترادف والتأكيد ، كما فعل الإمام والخطب في ذلك يسير .

اعلم أن التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً ، هكذا قاله صاحب الحاصل وتبعه المصنف ، وقد أورد عليهما أن التابع يدخل في هذا لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه ، فكان من حقه أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة ، وأورد عليه أيضاً القسم وإن واللام فإنها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل أول . ولا يمكنه أن يقول يدل ثان بلفظ آخر ، لأنه يومئذ يشترط في المؤكد أن يكون بلفظ مغاير لذلك فيخرج التأكيد اللفظي . ولك أن تجيب أولاً بأن الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله (ثاني اثنين) (١) ، وثانياً : بأن ما يؤكد الجملة بما ذكر ، وأن به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً ، ولم يدخله في باب التأكيد ، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح ، بل

---

(١) جاء ذلك في قوله تعالى - في حق أبي بكر في هجرته مع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم - ( إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في النار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ) - التوبة ٤٠

لو قال القائل أؤكد عليك لم يكن تأكيداً مع ضراحته فيه واشتماله على لفظه .  
 إذا عرفت ذلك فقالت النحاة: التوكيد على نوعين: لفظي ومعنوي، الأول: اللفظي  
 قال في الكتاب وهو أن يؤكد بنفسه، أي بتكرار ذلك اللفظ الأول، ومثل له  
 بقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً ثلاثاً»، والحديث مروى في سنن أبي داود  
 من حديث مسمر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً باللفظ: «والله لأغزون قريشاً»  
 ثم قال: «إن شاء الله ثم قال: «والله لأغزون قريشاً» إن شاء الله، ثم قال: «والله  
 لأغزون قريشاً» ثم سكت ثم قال: «إن شاء الله»، ورواه أبو داود من طريق  
 أخرى مرسلًا، وهو بهذا اللفظ غير صريح في التأكيد، لاحتمال أن كل جملة  
 مقصودة بإنشاء الحلف في نفسها، ألا ترى إلى استثنائه في كل منها وسكوته في البعض،  
 وقد ذكر النحاة من شواهد قول الشاعر:

أيا من لست أقلاه ولا في البعد أنساه  
 لك الله على ذاك لك الله (١)

هذا شرح ما ذكره المصنف في اللفظي، وقد قال النحويون إن إعادة اللفظ  
 بعينه على ضربين:

الأول: أن يكون ذلك في الجمل، وهو إما مقرون بعاطف كقوله تعالى:  
 (وما أدراك ما يوم الدين) ثم ما أجراك ما يوم الدين (٢) وقوله تعالى: (أولى  
 لك فأولى ثم أولى لك فأولى) (٣) وإما مجرد منه كالبيت الذي ذكرناه .

والضرب الثاني: أن يكون في المفردات وهو إما أن يكون اسماً كقولك قام زيد  
 زيد، وقوله تعالى (كلا إذا دكت الأرض دكاً مكاً) (٤) أو فعلاً. والأكثر أن يكون مع

(١) لم تنسب هذه الآيات إلى قائل معين .

(شرح شواهد المعنى على الأشموني ٣ / ٨٠، الشاهد رقم ٦٢٩) .

(٢) سورة الانفطار (١٨، ٧) .

(٣) سورة القيامة (٣٥، ٣٤) .

(٤) سورة الفجر (آية ٢١) .



المؤكد فاعل الأول أو ضميره ، نحو قام زيد قام زيد ، أو قام زيد قام ، وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك : صل صل الصديق ، وقد يستغنى بفاعل أحدهما ، وقد اجتمع الأمران في قول الشاعر :

فأين إلى أين النجاة . يبتلى أذاك أذاك اللاحقون احبس احبس (١)

أو حرفاً كقول الشاعر :

فلا والله لا يُبلى لما بي ولا للما بهم أبداً دواه (٢)

الثاني : التأكيد المعنوي ، وهو بغير ذلك اللفظ الأول وذلك قسمان :

أحدهما : أن يكون مؤكداً للفرد ، فإما أن يكون مؤكداً للواحد مثل : جاء زيد نفسه ، ومحمد غينه ، أو للثنى مثل جاء الزيدان كلاهما أو المرأتان كلتاها أو المجمع مثل : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، قال الله تعالى : ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) (٣) ومن ذلك أخوات أجمعين كأكتمين وأبصعين وأبتعين .

والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) (٤) ولام الابتداء والجملة القسمية .

قال : ( وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم ) .

أنكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه إما في الجواز وهو ضروري أو في الوقوع للومن استقرأ لغة العرب وجدها مشحونة به ، وله فوائد تعرف

(١) يذكره التحويون من شواهد التوكيد اللفظي .

(شرح ابن عقيل ص ١٣١) .

(٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد .

(شرح الشواهد للعيني على الأشموني ٣ / ٨٣) .

(٣) سورة ص (آية ٧٣) .

(٤) سورة الأحزاب (آية ٥٦) .

تتبع خواص تراكيب الكلام وأدناها بعد احتمال المجاز أو نفيه ، فإنك إذا قلت : قام زيد احتمال أن يريد غلامه مجازاً . فإذا قلت : نفسه فإن لم يقتض ذلك انتفاء احتمال المجاز فلا أقل من اقتضائه ضرورة هذا الاحتمال مرجوحاً ضعيفاً ولذلك نقول : زيد قائم لمن يكتفى بهذا الخبر ، فإذا أردت أن تقرر عنده ذلك لم تجد بداً من التأكيد ، فإن فتقول : إن زيدا قائم ، فإذا توهمت منه نكيراً لم تلف غنى عن زيادة اللام فتقول : إن زيدا لقائم ، ولذلك قال بعض أصحابنا : إذا قال : استأجرتك لكذا أو لتفعل كذا لم يكن الحاصل به إجارة عين ، بل ذمة ، وإن اقتضى ذلك الإضافة إلى المخاطب ، وأنه لا يحصل إجارة العين إلا إذا قال : استأجرت عنك أو نفسك أو لتعمل بنفسك كذا .

( فائدتان ) إحداهما : عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام (١) رحمه الله أنه قال : اتفق الأدباء على أن التأكيد في لسان العرب ، إذا وقع بال تكرار لا يزيد على ثلاث مرات ، قال : وأما قوله تعالى في سورة المرسلات : ( ويل يومئذ للكافرين ) في جميع السورة فذلك ليس تأكيداً ، بل كل آية قيل فيها ( ويل يومئذ للكافرين ) في هذه السورة فالمراد المكذبون بما تقدم ذكره قبيل هذا القول ، ثم يذكر الله تعالى معنى آخر ويقول : ( ويل يومئذ للكافرين ) أي بهذا فلا يجتمعان على معنى واحد فلا تأكيد ، وكذلك ( فبأى آلاء ربكما تكذبان ) في سورة الرحمن .

الثانية : سأل بعض الفضلاء فيما إذا قال الزوج : أنت طالق أنت طالق ،

(١) هو : عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي ، الدمشقي ، عز الدين ، الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد . ألف الكثير من الكتب ، منها : الإمام في أدلة الأحكام ، مختصر صحيح مسلم ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام .

توفي — رحمه الله عليه — في العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة الكبرى في سفح جبل المقطم .

( فوات الوفيات ١ / ٢٨٧ ، التجويد الزاهرة ٧ / ٢٠٨ ) .

. وقصد بالثانية : التأكيد ، فإنه لا يقع إلا واحدة والحالة هذه ، فقال الجملة الثانية :  
لا جائز أن تكون خبرية ، لأن الجملة الخبرية غير الإنشائية ، وشرط التأكيد ،  
أن يكون من جنس الأول ، ولا أن تكون إنشائية وإلا وقع غلقتان ، ويمكن  
أن يجاب باختيار أنها إنشائية ، ولا يلزم ما ذكر ، فإنها إنشاء للتأكيد ،  
ولا يقع بإنشاء التأكيد شيء ، وليست بإنشاء الإيقاع فاشتركت مع الأولى في أصل  
الإنشاء واختلفنا فيما أنشأه .

## الفصل الخامس في الاشتراك

قال : ( الفصل الخامس في الاشتراك )

المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على التسواء عند أهل تلك اللغة ، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول ، أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة مع الوضع ، والأخرى من كثرة الاستعمال ، ومن قولنا الواحد احترازاً عن الأسماء المتباينة والمترادفة ، وقولنا على معنيين مختلفين احتراز عن الأسماء المفردة ، وعن اللفظ المتواطىء ، فإنه يتناول المساهية وهي معنى واحد ، وإن اختلفت محالها ، وقولنا عند أهل تلك اللغة إلى آخره ، إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية ، والمصنف قدم حد الاشتراك في تقسيم الألفاظ فلم يحتاج إلى إعادته هنا .

قال : ( وفيه مسائل : الأولى : في إثباته : أوجبه قوم لوجهين :

أحدهما : أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزوم الاشتراك ورد بعد تسليم المتقدمين ، بأن المقصود بالوضع متناه .

والثاني : أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه ، ورد بأن الوجود زائد مشترك ، وإن سلم فوقه لا يقتضي وجوبه ، وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض ، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس )

اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجب أم لا ، وبتقدير ألا يكون واجباً قبل هو ممتنع أم ممكن ، وبتقدير إمكانه ، فهل هو واقع؟ فهذه احتمالات أربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار إلى كل منها صائر ، واحتج من قال : بالوجوب بشيئين :

**أحدهما :** أن المعاني غير متناهية ، وهذا واضح ، فإن منها الأعداد وهي لا تصل إلى نهاية ، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، وحينئذ فإذا وزعنا الألفاظ على المعاني فلا بد وأن يستوعبها ، وإلا يلزم خلو بعض المعاني المقصودة عن الألفاظ ، ومتى كانت مستوعبة لها لزم الاشتراك لأنه لا بد حينئذ من لفظ واحد ، يإزاء معان كثيرة وهو الاشتراك ، وأجاب المصنف أولا بمنع المقدمتين ، أى لا نسلم أن المعاني غير متناهية ، ولا أن الألفاظ متناهية ، وسند المنع الأول : أن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ، وأما قوله : الأعداد غير متناهية فسلم ليكن بمعنى أنه لا مرتبة من مراتبه ، إلا ويمكن أن يوجد بعدها مرتبة أخرى ، مع أن المراتب الداخلة في الوجود منه أبداً تكون متناهية ، لا بمعنى أن الحاصل منه في الوجود غير متناه ، ولا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذى تقدم ذكره أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية ، وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف ، والوضع للفرادات لا للتركبات ، ولسند المنع الثاني : وهو قولهم الألفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه أن كونها مركبة من الحروف المتناهية ، لا يقتضى أن تكون متناهية ، كما أن أسماء الأعداد غير متناهية . وأصولها متناهية ، وأجاب ثانياً بأن المقصود بالوضع متناه ، أى ولئن سلمنا صحة المقدمتين فلا يلزم ما ذكرتم ، لأن المعاني التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية . إذ الوضع للمعاني فرع تصورهما ، وتصور ما لا يتناهى محال ، ويمكن أن يقرر على وجه آخر فيقال : إنما يلزم الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع إنما هو لما يشتد الحاجة إليه وهو متناه ، وليس الوضع لكل معنى بل جاز خلو بعض المعاني عن الوضع ، ألا ترى ألا نجد لكثير من المعاني كأنواع الروائح أسماء مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد الاستقراء والبحث التام .

**الثاني :** أن الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى ، ووجود الممكن بطريق الحقيقة فيهما ووجود كل شيء عين ماهيته ، كما تقرر في علم الكلام ، وهو مذهب أبي الحسن ، ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن فيكون إطلاق الوجوب عليهما بطريق الاشتراك ، وأجاب أولاً بأننا لا نسلم أن وجود كل شيء عين ماهيته بل هو زائد عليها ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه

الواجب والممكن فيكون متواطئاً ، لا مشتركاً ، وهذا المنع منه مبني على اختياره  
وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور ، والحق مذهب الشيخ ، وليس هذا موضع  
تقريره ، وأجاب ثانياً بأننا سلمنا أن وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا يلزم  
مطلوبكم إذ لا يقتضى غير وقوع الاشتراك ، ووقوعه لا يقتضى وجوبه وأنتم  
ادعيتم وجوبه .

قوله : ( وأحاله آخرون إلى آخره ) .

احتج من أحاله وهم فرقة قليلون ، ومنهم ثعلب وأبو زيد البلخي (١) والابهرى (٢)  
على ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت بأن وقوعه يقتضى المفسدة ،  
لأن المقصود من الألفاظ ووضعها ، إنما هو التفاهم حالة التخاطب ، والمشارك لو  
وقع وسمعه السامع لم يحصل له المهم ، لأن المشترك متساوى الدلالة بالنسبة إلى  
معانيه ، فلو فهم منه المعنى الذى هو غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح أحد  
المتساويين على الآخر من غير مرجح ، ولو فهم غيره لآدى إلى وقوع المفسدة ففعل  
حالم يطلب منه وربما كان بمنوعاً منه ، وأجاب بالنقض بأسماء الاجناس وتقريره

---

( ١ ) هو : أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي أحد علماء الإسلام الذين  
جمعوا بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون .

مؤلفاته : « أقسام العلوم » ، « شرائع الأديان » ، « كتاب السياسة الكبير » ،  
« والصغير » ، « أدب السلطان والرعية » ،

توفي سنة ٥٢٢ هـ .

( معجم الأدباء ٢/٦٥-٨٦ ، الأعلام ١/١٢١ ) .

( ٢ ) هو : محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمي الابهرى شيخ  
المالكية في العراق . له مؤلفات في مذهب الإمام مالك ، والرد على مخالفيه .

توفي سنة ٥٣٧ هـ .

( تاريخ بغداد ٥/٤٦٢ ، الأعلام ٧/٩٨ )

أنه إن أردتم أنه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فسلم ، لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تفهم الغرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة ، وإن أردتم أنه لا يفهم الغرض أصلاً فممنوع ، فإن المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الاجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للامثال قبل البيان فإن قلت : اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو مفهوم من اللفظ بخلاف المشترك ، إذ المقصود منه فرد معين ، وهو غير معلوم من اللفظ .

قلت : اسم الجنس ، وإن دل على القدر المشترك إلا أنه لا دلالة له على خصوصية الأفراد تساوى المشترك في عدم الدلالة التفصيلية .

قال : ( واختار إمكانه لجواز أن يقع من واحد من واضعين ، أو واحد لغرض الإبهام حيث يجعل التصريح سبباً للفسدة ) .

المذهب الثالث : وهو ما اختاره الأكثرون منهم المصنف أنه يمكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعين ، بأن وضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم وضعه الآخر لمعنى آخر ، ثم اشتهر ذلك اللفظ ما بين الطائفتين في إفادته المعنيين ، ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا اللغات غير توقيفة ، وإما من واضع لواحد لغرض الإبهام على السامع حيث يسكون التصريح سبباً للفسدة ، كما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقد سأله رجل عن النبي ﷺ ، وقت ذهابهما إلى الغار ، من هذا قال « هذا رجل يهدينى السبل » .

قال : ( ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ، ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء ، والليل إذا عسعس ) .

قوله : ووقوعه عطف على قوله واختار إمكانه ، وهذا هو المذهب الرابع أنه واقع والخلاف فيه مع من سلم إمكان المشترك ومنع وقوعه لنا أنا نتردد في المراد من القرء ونحوه عند السماع بغير قرينة بين الطهر والحيض على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان ذلك ، وما يقال : لعل التردد حصل بسبب عرف طارئ لكثرة الاستعمال في المجاز ، فهو وإن كان

محملاً لكنه على خلاف الأصل إذ الأصل عدم التغير ، ولأن التردد حاصل في  
مفہومات ألفاظ قل ما يستعملها أهل العرف كما في عسس الليل ، فإلا ما لانفهم منه .  
الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة ، ولا يجوز إحالته إلى استعمال أهل  
العرف ، ثم إذا ثبت وقوعه قبل وقع في القرآن فمنهم من منع والمختار خلافه بدليل  
قوله تعالى ( ثلاثة قروء ) (١) عند من يجعل القرء مشتركاً بينهما كما هو مقتضى اللغة  
وهو الصحيح ، وكذلك قوله تعالى ( والليلة إذا عسس ) (٢) أى أقبل وأدبر ،  
ولما أتى المصنف بهذين المثالين ، لأن الأول : من الأسماء ، والثاني : من الأفعال  
ولأن أحدهما مفرد والآخر جمع ، ليفهم بذلك وقوع النوعين في القرآن ، وأنه  
مشحون بالمشترك على اختلاف أنواعه ، واحتج من منع وقوعه في القرآن ، بأنه  
إن وقع مبيئاً بذكر قرينة كان تطويلاً من غير فائدة إذ يمكن التعبير عن المراد  
بلفظ مفرد وطمع له فقط ، وإن وقع غير مبين كان غير مفيد وذلك عيب والجواب .  
أنا نقول لا يذكر معه قرينة ولا نسلم أن غير المبين غير مفيد مطلقاً بل هو مفيد  
لفهم المعنى على سبيل الإجمال ، والفهم الإجمالي أيضاً مقصود في فهم الألفاظ  
لاشتماله على فوائد :

منها : استعداد المكلف للبيان وغير ذلك ، وأيضاً فإنه كأسماء الاجناس .

وأعلم : أن المانع من وقوعه في كلام الله تعالى : هو المانع من وقوعه في كلام  
الرسول ﷺ ، وعلته المذكورة شاملة لذلك ، ولما لم يذكر المصنف أن النظم  
ينافع في المكانين ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل كما صرح به صفي  
الدين الهندي وغيره .

قال : ( الثانية : أنه بخلاف الأصل ، ولما لم يفهم ما لم يستفسر ، ولا متع .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨)

(٢) سورة التكوين آية (١٧)



الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ، ويتضمن مفسدة السامع ، لأنه :  
ربما لم يفهم وهاب استفساره واستنكف ، أو فهم غير مراده ، وحكى لغيره :  
فيؤدي إلى جهل عظيم ، والالفاظ لأنه قد يحوجه إلى الأفراد أيضاً ، ويؤدي  
إلى الإضرار ، إذ يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً .

هذه المسألة : في تعيين أن الاشتراك على خلاف الأصل ، والمعنى به أن  
اللفظ إذا دار بين أن يكون مشتركاً أو لا يكون كذلك كأن ظن عدم الاشتراك  
أغلب ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد ، لما حصل  
التفام بين أرباب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار ،  
واستكشاف عما أراده المتكلم ، وقد علمناه حصول ذلك ، فإن الفهم يحصل  
بمجرد إطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن حصول الانفراد .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظن  
فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يكون الالفاظ مشتركة بين مظهر لنا وبين غيره ،  
وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير مظهر لنا فلا يبقى التمسك بالأخبار  
والآثار مفيداً ظناً فضلاً عن يقين .

الثالث : أن الاستقراء دل على أن الالفاظ في الأكثر مفردة لا مشتركة ،  
والكثرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : أن المشترك يتضمن مفسدة السامع والالفاظ ومتضمن المفسدة على  
خلاف الأصل ، لأن الأصل عدمها ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة السامع ، أنه  
ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسار الالفاظ ، لكون الالفاظ مبهياً أو استنكف  
أي تعاطف السامع عن استفساره ، وحيث أنه يفهم من اللفظ غير مراد الالفاظ  
ويحكي لغيره ويحكي ذلك الغير لآخر ، وهكذا فيؤدي إلى وقوع جمع كثير في اللفظ  
وذلك جهل عظيم ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة الالفاظ أنه قد يحتاج في تفسير  
اللفظ المشترك إلى اللفظ المنفرد فيكون المشترك ضائعاً ، وأيضاً فإنه يؤدي إلى

إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير ، وأيضاً فربما ظن اللفظ أن السامع فهم المعنى الذى أراده فيعتمد على ذلك فيضييع غرضه ، أى غرض اللفظ .

قوله : ( فيكون مرجوحاً ) أى إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً ، أى على خلاف الأصل .

قال : ( الثالثة : مفهوم المشترك ، إما أن يتباينا كالقمر للظهر والحيز ، أو يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر ، كالإمكان للعام والخاص ، أو لازمه كالشمس للكوكب وضوئه ) .

المشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً ، ففهماه إما أن يتباينا أو يتواصلا .  
القسم الأول : أن يتباينا - أى لا يمكن اجتماعهما في الصدق على شئ واحد كالخيز والظهر ، فإنهما متداولان الفراء ولا يجوز اجتماعهما أبداً في زمن واحد .  
والثاني : أن يتواصلا ، فيما أن يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر ، أو لازماً له .

الأول : كالإمكان العام مع الإمكان الخاص ، فإن لفظ الإمكان موضوع لهما ، والإمكان العام جزء للإمكان الخاص ، لأن الإمكان العام سلب الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف للحكم ، والإمكان الخاص سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له .

فإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان العام يكون معناه أن سلب المحمول الذى هو كل ج عن الموضوع الذى هو ب غير ضرورى .

وإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان الخاص فمعناه أن ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه غير ضرورى ، وإذا عرفت ذلك علمت أن الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص بالضرورة ، لأن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً .

والثاني : أن يكون لازماً له ، ومثل له في الكتاب بلفظ الشمس ، فإنه موضوع لجرم الكوكب وضوئه الكوكب لازم لجرمه ، ومن أمثله أيضاً .

الكلام ، فإنه عند المحققين مشترك بين الفساق والساقي ، مع أن الساقي دليل على الفساد والدليل يستلزم المدلول فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه .

قال : ( الرابعة : جور الشافعي رحمه الله والقاضيان وأبو على إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام ) .

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين على المعنيين معاً ، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو على الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة ، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين والنقيضين ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله العير المتضادة ، أي أنه ليس محل الخلاف في المتضادة وإدخال الألف واللام على غير ليس بشائع ، ولم يتعرض المصنف للنقيضين ، لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء ونقيضه ، وقد مثل لذلك بلفظة « إلى » على رأي من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه ، وما استدلل به المانع من أن اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له وسماعه فيكون وضع اللفظ لهما عبثاً ضعيفاً ، لأننا نمنع حصر الفائدة فيما ذكره من التردد بين هذا لأنه كما يفيد التردد [بين (١)] مفهوميه يفيد أيضاً إخراج ماعداهما عن أن يكون مراد المتكلم ، ألا ترى أن قوله تعالى ( إلى المرافق ) (٢) كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالغسل ، فدعوى أن الوضع لهما عبث عريضة عن التحقيق ، ولو سلطنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يصل قبله وهو تعين أحدهما : بأدنى قرينة حالية أو مقالية بخلاف ما قبل الوضع ، فإنه لا يزول التردد بذلك ، سلطنا صحة الدليل لكن إن كان

---

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل .

(٢) سورة المائدة آية (٦) وهي قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... ) الآية

الواضع الله تعالى فلا تعلم ، ولعل فيه فائدة لم تطلع على ظامض سرها ، وإن كان العباد ، فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما يحصل بوضع قبيلتين ، وأما المتضادة فمثل بعضهم لها بالقرء وهو فاسد ، لأن الشارع إذا قال : اعتدى بقرء لم يمتنع أن تعتد بالظهر والحبيضة ، وإن كانا ضدّين في تقسيمهما . والمثال الصحيح لذلك صيغة «افعل» عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد فإنها مشتركة إذن بين معنيين متضادين ، لا يمكن الجمع بينهما ولا الحل عليهما . وقد يمثل له بما إذا قال : اعتدى بقرء في خمسة عشر يوماً . هذا أحد المذاهب في المسألة ، أعني أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنيتين بشرط ألا يكون ضدّين ولا تقيضين وهو المختار عند المصنف . وذهب أبو هاشم ، والكركخي . وأبو الحسين البصري ، والإمام نجر الدين وغيرهم إلى امتناع ذلك .

ثم اختلف المانعون في سبب المنع . فمن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى المقصد أي لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة للاحقيقة ولا مجازاً . ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوي وأبتدأ بوضع جديد . ولكل أحد أن يطلق تفتناً ويريد به ما شاء .

وهذا مذهب إليه الغزالي وأبو الحسين البصري واختاره الإمام ، ومن قائل سببه الوضع الحقيقي أي أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشرة بذلك ، وهذا ما اختاره ابن الحاجب .

وقال إمام الحرمين مانعه : الذي أراه في اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الإطلاق على المحامل ، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البدل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل . وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : يجوز أن يراد به جميع محامله ؟

قلنا : لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة مشرة بذلك مثل . أن يذكر الذاكر محامل العين ، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه

على ما جرى انتهى ، وهو محتمل لكل من المقالتين لتقدمتين وسيافه إلى اختيار الغزالي وأبي الحسين أقرب ، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً ، وقال : لا يجوز أن يراد باللفظ المشترك أكثر من معنى واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعاً جديداً ثم عند المجوزين لا فرق بين المفرد والمجموع والمثبت والنقي ، ومنهم : من فرق وسيأتى في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى ، وهنا كلامان نذكرهما قبل الخوض في الحجاج :

**أحدهما :** أن هذا الخلاف في استعمال المنط المشترك في معنييه جار في استعماله في مجازيه مثل أن يقول : والله لا أشتري ، ويريد السوم وشراء الوكيل كما صرح به الإمام أبو المظفر السمعاني (١) في القرامط وغيره وفي حقيقته ومجازه ، مثل أن يطلق النكاح ويريد به العقد والوطء جميعاً . وقد جرى الشافعي على منوال واحد فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وفي حقيقته ومجازه وحمله عند الإطلاق عليهما وأخرج ابن الرفعة نفسه على ذلك من الأم عند الكلام فيما إذا عتد لرجلين على امرأة ولم يعلم السابق منهما . ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب .

وأما القاضي رحمه الله ، فعظم نكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً . وقال في تحقيق إنكاره اللفظ : إنما يكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت له في أهل اللسان . وإنما يصير مجازاً إذا تجاوز بها عن مقتضى الوضع ، ويحيل الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة الجمع بين التقيضين ، وهذا من القاضي تصریح بأنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معاً لما يلزم منه من الجمع بين التقيضين .

**الثاني :** أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو في الكلّي

(١) هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار بن حمد المروزي السمعاني ، الخنفي ، ثم الشافعي ، أبو المظفر ، من العلماء بالتفسير والحديث . من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، القواطع في أصول الفقه . توفي سنة ٤٨٩ هـ .

(مفتاح السعادة ٢٠/ ١٩١ ، الأعلام ٨ / ٢٤٢) .

(١٧ - الإيهاج ج ١)

العددي ، أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة .  
فى الحالة التى يدل على المبنى الآخر بها وليس المراد الكلّى المجموعى ، أى يجعل  
بمجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحادها ، ولا الكلّى البديلى ، أى  
يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البديلى ، ذكره صاحب التحصيل (١) .

وقال الأصفهاني فى شرح المحصول : إنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب  
التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة أن الخلاف فى الكلّى المجموعى ، فإن أكثرهم  
صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

قال : ( لنا الوقوع فى قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) .  
وهى من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل : الضمير متعدد فيعدد الفعل . قلنا :  
معنى لا لفظاً وهو المدعى ) .

استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنيين فى وقوعه فى آيتين إحداهما .  
قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) (١) فإن الصلاة من الله تعالى  
المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة الاستغفار وهما مفهومان متغايران ، فيكون لفظ  
الصلاة مشتركاً بينهما وقد أطلق عليهما دفعة واحدة ، فإنه أسندها إلى الله تعالى  
 وإلى الملائكة .

فإن قلت : لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد يعلى ، لأنهما لا يعديان .  
إلا باللام تقول غفرت لزيد واستغفرت له ولا تقول : غفرت عليه واستغفرت  
عليه ، قلت : لما وقعت موقع النمط والتدوين حسن تعديتها يعلى .

- 
- (١) صاحب التحصيل هو : سراج الدين ، محمود بن أبى بكر الأرموى ،  
المتوفى سنة ٦٨٢ هـ وكتابه « التحصيل » مختصر لكتاب « المحصول » فى أصول  
الفقه للإمام نجر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .  
وعلى كتاب التحصيل شرح فى ثلاثة مجلدات للإمام محمد بن يوسف الجزرى .  
المتوفى سنة ٧١١ هـ ، مخطوط واسكنى لم أشر عليه بعد البحث والتدقيق ،  
( بنية الوعاة ١ / ٢٧٨ ، الدور الكلمة ٥ / ٦٧ ) .  
(٢) سورة الأحزاب ( آية ٥٦ ) .

واعلم أنه وقع في بعض نسخ المنهاج : والصلاة من الله مغفرة كما أوردناه وهو الذي أورده الغزالي في بعضها رحمة ، وكذلك ذكر الإمام والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى ، لحمل على المغفرة وأما حمله على الرحمة فغير ممكن ، لأن حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلق عليه إلا مجازاً ، ومن فسر الصلاة بالرحمة فراراً من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا الخطأ العظيم ، وصار كس فسر قوله : ( الرحمن على العرش استوى ) (١) بمعنى جلس فإنه فسر شيئاً ظاهره محال بالحال ، ولقاتل أن يقول : إذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعملها في المغفرة والرحمة مجاز ، فيكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته ، والمتحججون بالآية إنما ساءروها لاستعمال المشترك في معنیه ، نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه في حقيقته .

واعترض المانعون على هذا الاحتجاج بأن قوله يصلون فيه ضميران :

أحدهما : عائد على الله تعالى .

والثاني : عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال فكأنه قال : إن الله يصلی ، والملائكة يصلون ، فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنیه بل استعمال لفظين في معنيين ، وليس النزاع فيه ، وأجاب في الكتاب بأن الفعل لم يحدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وذلك عين الدعوى ، واعتراض الغزالي على هذا الاحتجاج بجواز أن يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الإعتناء وإظهار الشرف فقال : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى بمغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ، قال : وكذلك العذر عن السجود يعني في الآية الثانية التي سذكرها إن شاء الله تعالى ، وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم تبادر الذهن إليه ، والأصل عدم المجاز .

فإن قلت : لو لم تحمله على الاعتناء لازم ، إما الاشتراك أو المجاز ، وإذا دار اللفظ بين التواطىء وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطىء أولى .

قلت : إنما يكون التواطؤ أولى إذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتضٍ لأحدهما بخصوصه ، أما إذا دل دليل على الاشتراك أو المجاز بخصوصه فيتعين ، وقد دل الدليل هنا على أن للصلاة مشتركة بين للفترة والاستغفار لتبادر الذهن إليه عند الإغلاق .

فإن قلت : سلنا أنه غير موضوع للاعتناء بإظهار الشرف ، وأن استعماله فيه إنما هو بطريق المجاز ، ولكن المجاز أولى من الاشتراك فليحمل عليه .

قلت : هذه مغالطة ، فإن الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك ، إذ الاشتراك ثابت فيه لما يبتاه سواء حملناه على الاعتناء أم لم نحمله نعم لو حملناه عليه لازم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي ، واعتراض على الاحتجاج بالآية أيضاً بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة كقوله : ونحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرائى مختلف ، ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته يتسلون ، وأجيب بأن الإضمار خلاف الأصل ، وهذا الجواب لا يحسن من يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز ، فإنه يعترض عليه بأن الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح أحد المجازين على الآخر .

قال : ( وفي قوله تعالى : ( ألم تر أن الله يسجد له ) الآية ، قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فيمنابته في العمل : بعينه ) .

الآية الثانية قوله تعالى : ( ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ، والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والأنهار وكثير من الناس ) (١) وجه الاحتجاج أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، فإذا أن يراد به معنى غيرهما أو وضع الجبهة وحده ، أو الخضوع وحده ، أو يراداً معاً ، والكل ما علل سوى القسم الرابع .



والأول : لكونه خلاف الأصل إذ الأصل عدمه .

والثاني : كذلك لاستناع إسناده إلى كل واحد .

والثالث : كذلك لأنه حيث لا يبق لتخصيص كثير من الناس بالذكر .

(قاعدة ) إذ الخضوع شامل لجميع المخلوقات ، فإنها خاضعة بلسان الحال لما فيها من الدلالة على الصانع والرحمانية فتعين الرابع ، وحيث يكون اللفظ الواحد مستعملاً في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة وهو المدعى ، واعتراض على الاحتجاج بهذا بأننا لا نسلم أن هذا استعمال اللفظ الواحد في معانيه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حروف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون التقدير أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخره ، ولا نزاع في جواز ذلك . وأجاب عنه المحقق ، بأننا أولاً لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، ولئن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل ، لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الأول ، وفي بعض النسخ بمثابة العمل أي يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قيل : يحتمل وضحه المجموع أيضاً ، فالأعمال في البعض قلنا : فيكون المجموع مستنداً إلى كل واحد وهو باطل ) .

- هذا اعتراض على الاحتجاج بالآيتين المذكورتين . ووجهه أنه لا حجة فيما استدلت به ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع ، إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً وضع الآخر ، أو بل نقول : لا بد من هذا وإلا فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له ، وحيث فيكون السجود موضوعاً لثلاثة معان : للخضوع منفرداً ولوضع الجبهة منفرداً ، وللمجموع عينا ، وتلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له ، وهو خلاف المدعى ، وأجاب بأنه لو كان كذلك لزم أن يكون المفعول المستغفار مستنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو واضح البطلان ، ويلزم أيضاً أن يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الأرض والخضوع مستنداً إلى الدواب

وهو باطل ، وفيه نظر ، فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل الطير يسجد بمعنى يخشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يلزم هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل .

فالأولى : الجواب أن يمنع وضعه للمجموع ، وسند المنع أنه خلاف الأصل إذ يلزم منه الاشتراك ، لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللمجموع والاشتراك على خلاف الأصل .

قال : ( احتج المانع بأن الواضح إن لم يضع للمجموع لم يحز استعماله فيه قلنا : لم لا يكتفى الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع ) .

احتج من منع استعمال اللفظ في حقيقته معاً بأن اللفظ الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً أولاً .

إن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له ، بل في البعض لأن مدلول اللفظ خيئذ ، فهذا وهذا وحده ونحوهما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له ، وإن كان الثاني لم يحز استعماله فيه لأنه حينئذ يكون استعمالاً لللفظ في غير ما وضع له ، وأجاب في الكتاب بأن لا نسلم أنه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يحز استعماله فيه ، بل يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً ، ولكن في هذا الجواب التزام أن استعمال المشترك في معنيتين من باب المجاز ، فلا يحسن ممن يجعله حقيقة ، ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع لكل واحد كافٍ لاستعماله في الجميع ، ويكون ذلك الاستعمال استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع ، وإنما يشترط ذلك أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطابقياً واحداً كدلالة الخمسة على آحادها ولكن ليس ذلك المدعى ، وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب التحصيل من حصر الخلاف في السككي العنودي .

قال : ( ومن المانعين من جواز في الجميع والسلب والفرق ضعيف ) .

ليس كل من منع استعمال المشترك في معنييه منع مطلماً ، بل منهم من أطلق منعه وقد تقدم البحث معه ، ومنهم من فرق وافترق هؤلاء إلى فرقتين :

**الفرقة الأولى :** فرقت بين النفي والإثبات فقالت : يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الإثبات ، واحتجوا بأن النكرة في سياق النفي تعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة ، وأجيب بأن هذا الفرق ضعيف لأن السلب لا يرفع إلا ما هو مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات المختلفة فقط فينتد لا يعم السلب والجمع ، فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه ، وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لاني أفراد المدلولات المختلفة فسلم ولا يجديكم شيئاً .

**الفرقة الثانية :** قالت : بجوازه في الجمع دون المفرد ، واحتجوا بأن الجمع في حكم تعديد الأفراد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالاول : الجارية مثلاً ، وبالثانية : الباصرة ، وبالالثة : عين الشمس فكذا في الجمع ، وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لأننا لا نعلم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد الأفراد نوع واحد ، كما علم من استقرار اللغة ، فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة ، فكذلك استعمال الجمع .

واعلم أن التنية عند هذا المفصل ملحقه بالجمع والله أعلم .

قال : ( وتتل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً ) .

الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين ، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كنسمية الولد زيدا ، وهذا هو الوضع المعنوي ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره ، وهذا هو وضع المتقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص والعام ، والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه ، أو ما اشتمل على مراده ، فالمراد كاعتقاد الشافعي أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد بالحيض الاستعمال

نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرائن لاستعماله على مراد المتكلم احتياطاً .

إذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع إلى الواضع وقد سلفه الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اتفينا من كلامه ، والحمل من صفات السامع وهاتين تتكلم فيه فنقول :

اختلف مستعملو المشترك في معنيته أنه هل يجب حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل عن الشافعي والقاضي وجوب ذلك ، ونقله الإمام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار أيضاً ، والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع عن الجبائي فافهم ذلك ، وحجتهم أنه لو لم يجب فيما ألا يحتمل على واحد منها فيلزم تعطيل النص أو يحمل على واحد وهو ترجيح بدون مرجح .

وقال بعضهم : لا يجب الحمل ويكون بجملاً ، وبه قال الإمام تقريراً على القول بجواز الاستعمال ، واحتج عليه بأنه إن لم يكن موضوعاً للجموع لم يجوز استعماله فيه ، وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوعاً لكل من الأفراد ، فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته للجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح .

فإن قلت : حمله على المجموع أحوط فيجب الأخذ به :

قلت : الأخذ بالاحتياط يستكلم عليه هذا كلام الإمام ، واعترض عليه صاحب التحصيل ، بأن هذا ينفي جواز الاستعمال فالتمسك به على نفي الوجوب تقريراً على الجواز لا يستقيم ، بقي في المسألة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط أو لأنه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه ، فمن ناقل أنه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ، ومن ناقل أنه عندهم من باب العموم وبه يشعر إيراد إمام الحرمين ، فإنه صدر كلامه بقوله : ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، وعليه جرى النزاع فقال : الاسم المشترك بين مسميين ، لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضي وتبعه الآمدى

وقد قدمنا أن القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز ، فلم يقل بالجملة فيها وبين المشترك فقال بالحل فيه ، ويحصل بهذا التفصيل فى الحل مذاهب :

أحدها : حمل اللفظ على معنيه سواء كان أحدهما مجازاً أم كانا حقيقتين وهو رأى الشافعى .

والثانى : عكسه .

والثالث : التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياطى أو للعموم ، فيه هذا الخلاف والمختار عندنا أنه للاحتياط ، وكيف يكون من باب العموم ومسمى للعموم واحد والمشارك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالمشارك يجب أن يكون أفراده متاهية ولا كذلك العام ، وأما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحل من باب العموم وهو من منكرى ضيغ العموم فجوابه : أنه إنما ينكر وضعها للعموم ، ولا ينكر استعمالها والله أعلم . ونختم المسألة بقوائد :

أحدها : قد علمت نقل الناقلين عن الشافعى فى استعمال اللفظ فى معنيه . وجعله عند الإطلاق عليهما .

وقد قال الرافعى فى باب التدبير : الأ شبه أن اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ، ولا يحمل عند الإطلاق على جميعها ذكره فى مسألة إن رأيت عيناً فأنت حر .

وقال فى أوائل الباب الثانى : فى أحكام الوصية الصحيحة من كتاب الوصايا مسألة الوصايا بالعود فى المسألة يعنى هذه نظر للاصوليين ، فسياق كلامه لا يقتضى أن الشافعى رأى ذلك ، وكيف وقد جعل الأ شبه خلاف ذلك .

واعلم أن الخلاف فى المسألة مشهور بين أصحابنا ، وقد حكى الماوردى فى الحاوى فى أوائل كتاب الأشربة فى المسألة أوجهها ، ثالثها : التفرقة بين الجمع والسلب ، وقد قدمنا أن العقبة فى المطلب أخرج نص الشافعى على الحقيقة والمجاز . فليكن المشترك كذلك بطريق أولى .

**الثانية :** استدلل الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ، لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، بحديث الأعرابي الذي يال في المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي ﷺ ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ ، بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية التي جاء فيها : صبوا عليه ذنوباً من ماء ، (١) ووجهه بأن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذي يذمر الجاسة واجب في إلزائها ، فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته الوجوب ، والرائد على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في التدب وهو مجاز فيه على الصحيح ، فقد استعملت صيغة الأمر في حقيقتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب .

**الثالثة :** أطلق الأصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبين لمحلة .

واعلم أن المتكلم إذا ذكر لفظاً له حقيقة ومجاز ، فتارة يقصد الحقيقة فقط ، فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع ، وتارة يقصد بها المجاز فقط فيحمل عليه وحده بلا خلاف أيضاً ، وكل هذا يظهر بدلائل تقوم عليه من قرائن وألفاظ ، وتارة يقصد المجاز ويسكت عن الحقيقة أو يقصدها معاً ، فهذا هو محل النزاع ، وقد أقدم كلام بعضهم أن الخلاف جار وإن لم يقصد المجاز ولم ينفع ، وهو في غاية البعد ، فإن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا بقرينة .

**الرابعة :** يضاهي الخلاف الأصول في حمل المشترك على معنيه في الفقه صور :

منها : لو وقف على مواله وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، فأوجه أرجحها عند الغزالي بطلانه ، وهو منقذ على رأى من يمنع استعمال المشترك في معنيه .

**والثاني :** يصح ويصرف إلى الموالى من أعلى :

---

( ١ ) أخرجه البخاري وأبو داود ، وابن ماجه والنسائي وغيرهم .

( تيسير الوصول ٣ / ٥٠ )

والثالث : يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبي إسحاق ، وشيخه القاضي أبي العلي ، وفقاً لقاعدة الشافعي .

والرابع : يصرف إلى الموالى من أسفل لأعزاد العادة بالإحسان إلى العتقاء .

والخامس : الوقف إلى حين يصطلحوا وهو متجه على رأي من يجوز الاستعمال ويمنع الحل ، ووجه مضاهاة هذا الفرع للسألة التي انتهينا منها أن لفظ الموالى مشترك بين الموالى من أعلى والموالى من أسفل ، فإن قيل بما قاله بعض الأصحاب بأن صدقه عليهما من قبيل التواطؤ وهو الموالاة والمناصرة زالت المضاهاة .

ومنها : قال الإمام في باب التدبير من النهاية ونقله الرافعي عنه الرجل إذا قال لعبده « إن رأيت عيياً فأنت حر » والعين اسم مشترك بين الناطرة ، وعين الماء ، والدينار ، وأحد الإخوة من الأب والأم ، ولم ينو المعلق شيئاً فهل يعتق العبد إذا رأى شيئاً منها فيه تردد ، قال : والوجه الحكم بأنه يعتق به .

فإن قلت : هل لا قلنا لا يعتق إلا برقية الجميع جزماً لأن رأى صاحب المذهب حل المشترك على معانيه .

قلت : كان السبب في عدم الحل على جميع معانيه أن الصفة في التعليق تتحقق بأول الأفراد ، فيقع العتق كما لو قال : إن دخلت الدار فأنت حر يعتق بأول الدخول في بعضها ، وإن لم يدخل الجميع .

ومنها : إذا أوصى بعود من عيدانه ، والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به ، والذي يخر به ، فهل يحمل على الجميع؟ بناء الرافعي على الخلاف الأصولي ، والسألة تحتاج مزيد بسط ، ومحل ذلك كتابنا الأشباه والنظائر .

الخامسة : قال الأصحاب : إذا قال لها أنت طالق في كل قرء طلقت في كل طهر طلقة ، وأصح الوجهين عندم أن القرء حقيقة في الطهر والحيض .

والثاني : أنها مجاز في الحيض حقيقة في الطهر ، فقد يقال لم لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض أخرى وفاء بالأصل المتقدم في حل اللفظ المطلق على حقيقته

أو على حقيقته ومجازه ، ويمكن أن يقال في جوابه إنه غلب استعماله في الظاهر فلم يستعمل في الخيض إلا في قليل مثل قوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أقرائك» (١) ، فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً والله أعلم .

قال : ( الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فجمل ، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وعند المانع بحمل أو إلغاء البعض فينحصر في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز ، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، فإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل ) .

اللفظ المشترك على قسمين :

الاول : إن تجرد عن القرينة فقال المصنف : إنه بحمل ، وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنييه ، وعليه به الإمام بقوله : فهو بحمل لما بينا من امتناع حمله على الكل ، وأما من يرى الحمل ، فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده بمجمل ، بل محمولا على المعاني التي لا تنضاد ، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال : لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه بمجمل بالنسبة إلى الواحد المعين ، ويكون وجوب العمل به في الجميع لأجل الإتيان بذلك المعين ، وهذا هو عين الاحتياط ، والقرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف هنا أنه لا يختار الحمل .

القسم الثاني : أن تقرن به قرينة ، فهو على أربعة أضرب :

الاول : أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل : إن رأيت عينا

---

( ١ ) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذى ولفظه : عن عدى بن

ثابت عن أبيه عن جده عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال في المستحاضة :

« تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلاة ، وتصوم وتصلى ،



ناظرة فيتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعاً ، وهذا يناظر ما قاله الأصحاب فيها إذا قال : أعطوه رقيقاً فإنه لا يتعين العبد ولا الأمة ، ويجزى كل منهما ، فلو قال : رقيقاً يتناول أو يخدم في السفر تعين العبد أو رقيقاً يستمتع به أو يحضن ولده تعينت الأمة .

الثاني : أن توجب اعتبار أكثر من واحد ، فيتعين ذلك الأكثر عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه ، وإن لم يوجب الحمل لأن القرينة هنا توجب الحمل قطعاً عند من يجوز ، والخلاف في أنه هل يحمل إنما هو إذا تجرد عن القرينة ويكون بحملا عند من لا يجوز .

ومثاله : إن رأيت عيناً صافية ، فإن الصفا مشترك بين الباصرة والجارية والشمس والنقد .

الثالث : أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أي يتعين ذلك الباقي إن كان واحداً مثل : دعى الصلاة أيام أقرائك ، فإن الأمر بتركها قرينة تلقى الطهر وتوجب الحمل على الحيض ، وكذا إن كان أكثر عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وأما عند المانع فحمل .

الرابع : وإليه الإشارة بقوله : أو الكل أي أن توجب القرينة إلغاء الكل فيحمل على مجازة ، فإن كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت فهي : إما متساوية أو بعضها راجح ، فإن كان بعضها راجحاً ، فالحقائق إما متساوية أو بعضها أجلى ، فإن كانت متساوية حمل على المجاز الراجح ، وإليه أشار بقوله حمل على الراجح هو أو أصله ، ومثال هذا القرء ، فإنه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة إلى مدلوله المذنب هما الطهر والحيض ، والحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة ، والطهر ضدّه . وفي الاصطلاح : الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين أنثى يوم وليلة ، وأكثره خمسة عشر يوماً ، وإطلاقه على ما عدا ذلك مجاز عن المعنى الاصطلاحي ، والطهر هو القاء المحتوش بدمين وإطلاقه على الصغيرة والآيسة مجاز عن هذا فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعم منه بالاصطلاحية ، ولو قال لها أنت طالق في قرء وليس هو القرء الاصطلاحي ، انتقد أن يقال : تطلق آيسة

والصغيرة دون المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم وليلة لفلة إطلاق الطاهر عليهما وكثرته وقلة إطلاق الحيض على المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم وليلة والمجاز يرجح على نظيره بمثل هذا ، وإن لم تكن الحقائق متساوية بل كان بعضها أجلى فالأجلى إن كان حقيقة ذلك المجاز الراجح حمل عليه ، وهذا أيضاً يفهم من قول المصنف د حمل على الراجح هو أو من قوله أو أصله ، ومثاله ما ذكرناه من القرء إذا قلنا : بأنه أجلى بالنسبة إلى الطهر ، ولم نقل بأنهما متساويان فإنه إذا قال : أنت طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض بالحقيقة الاصطلاحية ، يقع التعارض بين مجازي الحقيقتين فيحمل على مجاز الطهر الاصطلاحى لرجحان أصله ، وإن لم يكن الأصلي حقيقة ذلك لراجح فهو مجمل ، لاختصاص كل واحد من المجازين بجهة ترجحه إذ أحدهما راجح ، وأصله غير جلى والآخر بالعكس ، وإلى هذا القسم أشار بقوله : وأو ترجح أحدهما ، وأصل الآخر فجمل ، ومثاله لا يخفى مما تقدم ، وهذا على تقدير أن يكون بعض المجازات راجحاً ، وأما إن تساوت المجازات ، فإن كان بعض الحقائق أجلى حمل عليه ، وإن لم يكن بعضها أجلى فجمل ، وأشار إلى هذا بقوله فإن تساويا .

## الفصل السادس

### في الحقيقة والمجاز

قال : ( الفصل السادس في الحقيقة والمجاز :

الحقيقة فعيلة من الحق ، بمعنى الثابت أو المثبت نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، والتماء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية )

قدم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على لفظ الحقيقة والمجاز ومعناها لئلا واصطلاحاً .

والمقصد الأعظم ، أن إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المصطلح بين الأصوليين ، إنما هو على سبيل المجاز ، فأما الحقيقة فوزنها فعيلة اشتقت من الحق ، إما بمعنى الفاعل من حق الشيء ، يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت فعناها الثابت ، وإما بمعنى المحقول من حققت الشيء أحقته ، إذا أثبتته فعناها المثبت ثم إن الحقيقة نقلت من معنى الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع والعلاقة بمؤثره وتقرره ، ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .

قال الإمام : لأن في استعماله فيما وضع له تقييماً لذلك الوضع . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعياً في الرتبة الثالثة ، نعم هو حقيقة عرفية ، ولقائل أن يقول : الحق في اللغة موضوع للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت ، قال الله تعالى ( ولكن حقت

كلية العذاب على الكافرين) (١) أى ثبتت وهو من أسمائه تعالى هذا الاعتبار لأنه الثابت أزلا وأبداً لذاته بخلاف غيره من الموجودات ، ويقال : الحق لما يقابل الباطل لأنه جدير بالثبوت ، كما أن الباطل جدير بالزهوق ، وإذا كان موضوعاً للقدر المشترك فهو موجود في الجميع ، سلمنا أنه ليس موضوعاً للقدر المشترك ، لكننا لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله حتى يكون مجازاً وانما في الرتبة الثالثة ، بل كان مأخوذاً من الحقيقة بعلاقة معتبرة . وقد علمت تعريف الحقيقة فقوله . اللفظ جنس .

وقد قلنا : غير مرة إنه جنس بعيد ، وأن الأحسن أن يأتي بالقول .  
وقوله : المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز كما ستعرفه إن شاء الله تعالى .

ويخرج أيضاً الماهل ، وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز ، فإنه مستعمل في غير ما وضع له ، ولك أن تقول : المجاز موضوع فلا يخرج بهذا الفصل ، وإنما يخرج لو قال وضعاً أولاً ، وهو لا يمكن أن يزيد هذا القيد مخافة أن يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية ، لأنهما من غير وضع أول .

وقوله في اصطلاح التخاطب يدخل الحقيقتين : الشرعية والعرفية ، ولقائل أن يقول : إن الفصول لا تكون للدخال ، وأن الحد غير مانع لصدقه على العلم مع أنه ليس بحقيقة ولا مجاز لدخول المجاز فيه كما عرفت .

قوله : والتاء إلى آخره . هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره أن يقال إذا كانت الحقيقة بمعنى المثبت فينبغي أن تكون مجردة عن تاء التأنيث ، لأن فيعلا إذا كان بمعنى مفعول فقياسه أن يسوى فيه بين المذكر والمؤنث تقول : رجل جريح . وامرأة جريح ، ورجل قتل ، وامرأة قتل ، وجوابه أن الحقيقة وإن كانت صفة في الأصل إلا أن الاسمية غلبت عليها ، وتركت وصفيتها . ألا ترى أنك تقول كلية حقيقة ، ولفظة حقيقة ، فإنما جيء بالتاء لذلك ، ويعمل إنما

يسوى فيه بين المذكر والمؤنث ، إذا كان باقياً على وصفيته مستعملاً مع موصوفه استثناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه ؛ وأما إذا غلبت عليها الاسمية وقطعت عن الموصوف ، فقياسه أن يدخل التاء فيه إذا قصد به المؤنث كما يقال : أكيلة ونطيحة ويجوز أن يقال : دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية وهو أقرب إلى لفظ الكتاب إلا أنه مدخول ، فإنه لا دلالة لتاء على النقل .

قال : ( والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل إلى الفاعل . ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ) .

إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه بين إلا أنه مجاز لغوى حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز ، والجواز معناه التعدى والعبور تقول : جرت الدار - أى عبرتها - ووزن المجاز مفعل ، لأن أصله مجوز فقلبت واؤه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم ، والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر . تقول : قعدت مقعد زيد وتريد قعوده ، أو زمان قعوده ، أو مكان قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة ، إما في المصدر الذى هو الجواز ، وإما في مكان التجوز أو زمانه . ونقل لفظ المجاز من ذلك إلى الفاعل وهو الجائر . أعنى المنتقل لما بينهما من العلاقة ، والعلاقة إن نقل من المصدر هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق . كقولك : هذا رجل عدل - أى عادل - وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فهى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، مثل : سال الوادى .

وأما المجاز المستعمل في الزمان ، فتمد ترك المصنف ذكره كأنه لا يجزم بأن الجائر غير مأخوذ منه إذ لاعلاقة معتبرة بينهما ، ثم الجائر حقيقة إنما يطلق على الأجسام ، إذ الجواز الانتقال من حيز إلى حيز ، وأما الانظر فعرض يمتنع عليه الانتقال ، فنقل لفظ المجاز من معنى الجائر إلى المعنى المصطلح .

قال صاحب الكتاب : وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائر يتعدى من مكان إلى مكان فيكون إطلاق لفظ المجاز على المنى للمصطلح مجازاً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

وقوله : اللفظ المستعمل ، قد عرفت شرحهما فيما سبق :-  
وقوله : في معنى غير موضوع له ، يخرج الحقيقة ويقتضى أن المجاز غير موضوع .  
وكان الأحسن أن يزيد : بوضع أول .

وقوله : يناسب المصطلح أشار به إلى فوائد :

أحدها : أن يشمل الحد كل مجاز من شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي ، فإن  
الاصطلاح أعم من أن يكون بالشرع أو العرف أو اللغة .

والثانية : أن ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز .

والثالثة : أن يحتز عن العلم المنقول مثل : بكر و كلب ، فإنه ليس بمجاز  
لأنه لم ينقل لعلاقة . والله أعلم .

قال : ( وفيه مسائل :

الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كاللابة ونحوها ،  
والخاصة كالقلب والنفص والفرق والجمع ) .

الحقيقة : متعددة بلا خلاف ، وإلى ما تعدد فيه اختلاف ، فقال قائلون : إلى  
ثلاثة : اللغوية ، والعرفية بنوعها ، والشرعية .

وقال آخرون : الأولتين فقط ، وقد علت من هذا الاتفاق على إمكان اللغوية  
والعرفية ، وأما الوجود فلا نزاع في وجود اللغوية ، وكيف ولا شك في وجود  
ألفاظ مستعملة في معان ، وذلك إن كان بالوضع فقد حصل الغرض وإلا فيازم أنه  
يكون مجازاً فيها وهو باطل ، لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع  
الأصلي والمعنى المجازي ، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي .

وأما العرفية ، فاعلم أولاً أن اللفظة العرفية هي التي نقلت عن موضوعها  
الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال ، وهي منقسمة إلى خاصة وعامة بحسب الناقلين .  
فإن كان الناقل طائفة مخصصة سميت خاصة ، وإن كانت عامة الناس سميت عامة .  
وقد ذهب الأكثرون إلى وقوع العرفية العامة وهي على قسمين .

**أحدهما :** أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، لم يخصص بالعرف العام .  
بعض أنواعه ، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ،  
وخصصها العرف العام بذات الحوافر .

**وثانيهما :** أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ، ثم كثر استعماله  
فما له نوع مناسبة ولايسة بحيث لا يفهم المعنى الأول : كالكنايط ، فإنه موضوع  
في الأصل للسكان المطمئن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً ، وأطلقه  
العرف على الخارج المستقذر من الإنسان كناية عنه باسم محله لنفرة الطباع عن  
التصريح به ، وأما الخاصة فلا نزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء  
كلام الطوائف من ذوى العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة ، كالغلب والنقض  
والجمع والفرق في اصطلاح النظار ، وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب التباس  
إن شاء الله تعالى .

**قال :** ( واختلف في الشرعية فنفع القاضى وأثبت للمعتزلة مطلقاً ، والحق أنها  
مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ، وإلا لم تكن عريضة فلا يكون  
القرآن عريباً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآنا عربياً ونحوه ) .

الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع ، وأقسامها  
للمسكنة أربعة :

**الأول :** أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضموا ذلك  
الاسم لذلك المعنى .

**والثاني :** أن يكونا غير معلومين لهم .

**الثالث :** أن يكون اللفظ معلوماً لهم والمعنى غير معلوم .

**الرابع :** عكسه . والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث  
فالمنقولة الشرعية أخص من الحقيقة الشرعية ، ثم من المنقولة ما نقسـل إلى الدين  
وأصوله كالإيمان والإسلام والكفر والفسق ويخص بالدينية فهي إذن أخص من  
المنقولة الشرعية .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممسكة هل هي واقعة كلها تقريباً على القول بالحقيقة الشرعية ؟

قلت : قال صفي الدين الهندي : الأشبه وقوعها ، أما الأول : فهو كلفظ الرحمن لله ، فإن هذا اللفظ كان معلوماً لهم ، وكذا صانع العالم كان معلوماً لهم يدلل قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) (١) لكن لم يضموه لله تعالى ، ولذلك قالوا : ما نعرف الرحمن إلا رحمان اليمامة ، حين نزل قوله تعالى : ( قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ) (٢) .  
وأما الثاني : فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماءاً أو للقرآن ، فإنها ما كانت معلومة على هذا الترتيب ، ولا القرآن ولا السور .

وأما الثالث : فكلفظ الصلاة والصوم وأمثالها فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة ، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم .

وأما الرابع : فهو كلفظ الأب فإنه قبل إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ، ولذلك قال عمر رضي الله عنه : لما نزل قوله تعالى : ( وفاكهة وأباً ) (٣) هذه الفاكهة ، فما الأب ، ومعناه كان معلوماً لهم يدلل أنه اسم آخر عندهم نحو العشب . هذا كلام صفي الدين الهندي . إذا عرفت الحقيقة الشرعية فنقول : أما إمكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه ، وأبو الحسين البصري ، لما حكى في المعتمد عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية ، قال : ونقض عليهم يدل على أنهم أحالوا ذلك وأما وقوعها فذهب المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إليه مطلقاً . وقالوا : نقل الشارع هذه الألفاظ من النبلاء والصيام وغيرهما من مسمياتها

- 
- (١) سورة الزخرف آية (٨٧) .  
(٢) سورة الإسراء آية (١١٠) .  
(٣) سورة عبس ( آية ٣١ ) .



اللغوية وابتدأ وضمها لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ، ولا مجازات عنها وأنكره القاضي أبو بكر مطلقاً ، وزعم أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك ، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً آخر ، نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية . فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع وشدد السكير على مخالفته ، وقال قد تبعهم شذمة من الفقهاء الحائذين عن التحقيق وما راموا مراهم ، يد أنهمزلوا عن سواء الطريق . وذهب إمام الحرمين والغزالي والإمام وأتباعه ، منهم صاحب الكتاب إلى التفصيل ، فثبتوا من المنقولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالكيفية ، وهذا معنى قول المصنف مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة أي لم تستعمل في المعنى اللغوي ، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعمات في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة عبارة عن الدعاء بخير قال الشاعر :

نقول بنتى وقد قربت مرتحلاً يارب جنب أبي الأوصاب والوجما  
عليك مثل الذي صليت فاعتمضي نوماً فإن لجنب المرء مضطجماً

كانت بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي ، لاشتغال ذات الأركان على الدعاء ، فكان إداؤها على المعنى الشرعي من باب التسمية للشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي . اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية ، وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمساك . قال الشاعر :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تدلك الاجما  
وفي الشرع اسم الإمساك عن الطعام والشراب مع انضمام أمور أخر إليه ، وكذا الحج فإنه في اللغة القصد قال الشاعر :

واشهد من عرف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

فإن ابن السكيت (١) يقول : يكثر من الاختلاف إليه وهو في الشرع اسم للناسك المعروفة من جملتها القصد ، وكذلك سائر الأسماء الشرعية ، وذهب الأمدى إلى التوقف في المسألة .

(قائدة) قال الشيخ أبو إسحاق : هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، أى جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والإيمان ، لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق ، والفاسق موحد مصدق .

فقالوا : هذه حقيقة الإيمان في اللغة ، فنقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي فن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر . ثم اختار الشيخ أبو إسحاق أن الإيمان يبقى على موضوعه في اللغة ، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة ، قال : وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل ، ورأيت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للإمام الجليل محمد بن نصر عن أبي عبيد أنه استدل على أن الشارع نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلى الشرعي بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلى معان أخر .

قال : فما بال الإيمان ، وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالإيمان وهو الذي وقع فيه النزاع في مبتدأ ظهور الاعتزال . قوله : وإلا لم تكن عربية ، استدل على ما اختاره ، بأنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعات مبتدأة لم تكن عربية والملازمة ظاهرة ، وإذا كانت غير عربية يلزم أن يكون القرآن غير عربي لوقوعها فيه وذلك

---

(١) هو : يعقوب بن إسحاق ، أبو يوسف ، ابن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان ، بين البصرة وفارس .  
من كتبه : « إصلاح المنطق » ، « الألفاظ والأضداد » ، « القلب والإبدال » ، « شرح المعلقات » وغير ذلك كثير .  
(وفيات الأعيان ٢ ٣٠٩ ، الأعلام ٩ / ٢٥٥) .

مباطل لقوله تعالى : ( إنا أنزلناه قرآناً عربياً ) (١) ونحوه كقوله تعالى : ( أنجى وعزى ) (٢) فدل على أنها عربية أعنى الصلاة والصيام والحج ونظائرها ، وهذا فيه نظر ، لأنه لا يبطل إلا مذهب المعتزلة فقط ، وقد رد إمام الحرمين على القاضي ، بأن جملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساقها ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الأمر كذلك .

قال : ( قيل المراد بمضه ، فإن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحث بقراءة البعض قلنا : معارض بما يقال إنه بمضه قيل : تلك كلمات قلنا فلانخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : يخرجها ، وإلا لما صح الاستثناء قيل : يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا : تخصيص ألفاظ اللغات بحسب الدلالة قيل : منقوض بالمشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل قلنا : وضع العرب فيها وافق لغة أخرى ) .

اعترضت المعتزلة على الدليل الذى أورده في الكتاب بأربعة أوجه :

الاول : أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربى ، بل على أن بعضه عربى ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء من أجزائه ، ويصدق صدق الموالطى على جزئياته ، ويدل على هذا أن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحث بقراءة بعضه ، وأجاب بأن ما استدلتهم به من صورة الحلف ، وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا إلا آية ، والسورة بعض القرآن ، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى . وأيضاً فبعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضاً تساقطاً وسلم ما ذكرناه من الدليل .

واعلم أن ما ذكره المصنف من الحث في هذه الصورة تبع فيه الإمام ، وليس كما ذكر ، فالذى نص عليه الشافعى رضى الله عنه في الأم ، ونقله الرافعى عنه خلاف ذلك ، وقد رأيت نصه في الأم في الجزء السابع من باب جامع الترتيب .

(١) سورة يوسف عليه السلام (آية ٢) .

(٢) سورة فصلت (آية ٤٤) .

قال رضى الله عنه ما نصه : ولو قال رجل لعبد له : متى مت وأنت بمكة فأنت حر ، ومتى مت ، وقد قرأت القرآن فأنت حر ، فات السيد والعبد بمكة ، وقد قرأ القرآن كله كان حراً ، وإن مات وليس العبد بمكة ، أو مات ولم يقرأ القرآن كله لم يعتق . هذا لفظه .

وقال الشيخ أبو حامد في التعلقة : إذا قال لعبد له : إذا قرأت القرآن فأنت حر ، لم يعتق إلا بقراءة الجميع ، وكذا قال المحاملي في التجريد : هذا هو المذهب في المسألة ولا يعرف ما يخالفه .

**الوجه الثاني :** إنا لا نعلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربياً ، فإن تلك كلمات قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قصيدة فارسية لا تخرجها عن كونها فارسية ، وأجاب بأنها تخرجه عن كونه عربياً ، والكلمات القلائل تخرج القصيدة عن أن تكون فارسية ، والدليل على ذلك صحة الاستثناء ، ذلك أن تقول القصيدة فارسية إلا موضع كذا منها .

**الوجه الثالث :** أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة ، وحيثما فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك ، وأجاب بأن المقدار غير كاف في كونها عربية ، لأن تخصيص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها على معانيها ، فإن كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية وإلا فلا ، ولا شك أن تلك الألفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات الثلاث على الوجه اللائق ، فإن مقتضى النظم الطبيعي تقديم هذا الثالث ، ثم الإتيان بالتانى ، ثم بالأول فيقال : لا نعلم أنها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم . سلينا لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربياً لقلتها سلينا ، ولكن ذلك غير ممتنع لأن المراد من قوله تعالى : ( قرآناً عربياً ) هو البعض .

**الوجه الرابع :** أنه لو صح ما ذكرناه لزم ألا يشتمل القرآن على لفظ غير عربي ، وليس كذلك ، فإن المشكاة فيه وهي عجمية وكذا القسطاس والإستبرق والسجيل ، والمشكاة الكوة التي لا تنفذ ، والقسطاس بالرومية الميزان والإستبرق

بالفارسية الديقاج الغليظ، والسجيل الحجر من الطين ، وأجاب بأننا لا نعلم أن هذه الألفاظ غير عربية ، بل غايته أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتور ، وأن اللغات فيهما متفقة .

( تنبيه ) عرفت من هذا أن المصنف يختار أن المعرب لم يقع في القرآن ، وقد تبع الإمام في ذلك ، وهو الذي نصره القاضي في كتاب التقريب ونص عليه الشافعي في الرسالة في باب البيان الخامس فقال : ما نصه : وقد تسكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تسكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب إلى السلامة فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ووجدنا قائل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليداً له، وتركنا المسألة له عن حجة ومسألة غيره من خالفه وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه : ونقل عن ابن عباس وعكرمة : وقوعه وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه بإجماع النحاة على أن إبراهيم لا ينصرف للعلية والعجمية، وذلك لا يجديده شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس غير شامل الاعلام .

قال صفي الدين الحنفي : وهو الذي يجب أن يكون .

قال : ( وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ : قلنا : كفي التجوز ) .

قد عرفت ما طعنت به المعتبرة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجيئوا به وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين :

أحدهما : وهو إجمالي : أن الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع بل حدث تعاقبها بعده ، فوجب أن يوضع لها اسم لأنها من جملة المعاني التي تمس الحاجة إلى التعبير عنها ، وهي الأسماء التي تطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها ، إذ وضع الألفاظ مسبق بتعلق المعاني وهم لم يتعلقوها قبل الشرع ، ولا خطرت لهم ببال .

وأجاب بأنه إن عنيتم بقولكم ما يعقلوها ولا خطرت لهم ، لا من حيث المجوع ، ولا من حيث الجزء فمنوع ، فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة ، وإن عنيتم أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع فلم ، ولكن لا نعلم

فإنه لا مدخل للعرب حيثئذ فيها ، فإنه يكون من باب إطلاق الجزء على الكل وهو أحد أنواع المجاز ، والتجوز كاف هنا لحصول المقصود الذى هو الإفهام به .

قال : ( وبأن الإيمان لغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجب ، لأنه الإسلام وإلا لم يقل من مبتغيه لقوله تعالى : ( ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) ولم يحز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى : ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين بقا وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (١) ) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : ( إن الدين عند الله الإسلام ) (٢) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : ( وذلك دين القيمة ) (٣) .

قلنا : فى الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين ، فإنهما الاتقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى : ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا ) (٤) وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الاسلام .

الوجه الثانى من وجهى المعارضة وهو تفصيلي وتقريره : أن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وفى الشرع فعل الواجبات فتكون الحقيقة الشرعية ، بمعنى أنها حقائق مبتدأة واقعة وهو المدعى .

أما المقدمة الأولى : فبالنقل عن أئمة اللغة ومنه قوله تعالى : ( وما أنت بمؤمن تلقا ) أى بمصدق لنا .

وأما الثانية : فلأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين هو فعل الواجبات ، فالإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى : ( ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) .

---

(١) سورة الذاريات ( ٣٥ ، ٣٦ ) .

(٢) سورة آل عمران ( آية ١٩ ) .

(٣) سورة البينة ( آية ٥ ) .

(٤) سورة الحجرات ( آية ١٤ ) ،

والثاني: أنه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء ، لأن الاستثناء إخراج بعض الأول .

فإن قلت: أين الاستثناء ، وليس هنا إلا لفظة غير وهي ظاهرة في الوصفية؟ قلت: هي هنا بمعنى إلا ، لأنها لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنقضى إذ ذاك بيوت الكفار وهو باطل ، لأنه وجد فيها بيوتهم فنقرر أنه استثناء مفرغ فيحتاج إلى تقدير شيء عام منى يكون هو المستثنى منه ، ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المؤمنين ، وإلا يلزم انتفاء ثبوت الكفار وقد عرفت بطلانه فيكون تقدير الآية ، والله أعلم: فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم ، ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضر ، وإنما قلنا إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى: ( إن الدين عند الله الإسلام ) وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: ( وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ) أى دين الملة المستقيمة . وقوله ذلك عائد إلى جميع ما تقدم ذكره فوجب أن يكون السكّل مسمى بالدين .

قوله: قلنا في الشرع إلى آخره . هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني : وتقريره ، أن يقال : لا نسلم أن الإيمان في الشرع هو الاسلام ، وإنما الإيمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص ، وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحجته بالضرورة ، وهو بهذا الاعتبار غير الاسلام وغير الدين ، فإنهما في اللغة الانقياد وفي الشرع العمل الظاهر ، وهذا هو التحقيق في انفصال الإسلام عن الإيمان ، وإن كان كل منهما شرطه الشارع في الاعتبار بالآخر ، فإن الإسلام عبارة عن التلفظ ، ولا يعتبر به ما لم يساعد القلب بالاعتقاد ، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، ولا يكفي ما لم يتلفظ بالشهادتين ، إذا أمكنه ذلك ويدل على انفصال الإسلام عن الإيمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين: ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) (١) ، أى والله أعلم: إن الذى وقع منكم ليس بإيمان

حتى تقولوا نحن مؤمنون ، وإنما هو إسلام ، لأنه فعل ظاهر من غير تصديق .  
بالقلب ، فلا تقولوا : آمنا بل قولوا : أسلمنا ، لأنه هو الذى وقع منكم .

فإن قلت : وهل وقع من المنافقين إسلام ؟

قلت : وقع منهم الإسلام باللسان الذى هو غير معتبر شرعاً ، ويجوز أن يقال  
لم يقع منهم إسلام ، ويجعل تصديق القلب ركناً فى الإسلام شرعاً لا شرطاً ،  
ولكن بعض الأول قوله تعالى : (ولكن قولوا أسلمنا) قوله : وإنما جاز الاستثناء  
جواب عن قولهم : لو غاير الإيمان الإسلام لم يجز الاستثناء المسلم من المؤمنين ،  
وتوجيه أن يقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، وإنما يدل على أنه يصدق عليه .  
كقول القائل ملكك الحيوان إلا الفرس ، فالحيوان غير الفرس ، لأنه أعم والأعم  
من حيث هو مغاير للأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان . إذا  
عرفت هذا فالصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لأن شرط صحة الإسلام الذى هو التصديق  
وهذا مسوغ لاستثناء المسلم من المؤمن لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه  
شرطه ، ولا ينمكس بدليل من كان مؤمناً ، تاركاً للأفعال الظاهرة ، فسخة الاستثناء  
ثابتة لصدق المؤمن على المسلم ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام  
هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك ، والنزاع إنما هو فى الإسلام  
مع الإيمان لا فى المسلم مع المؤمن ، ولقائل أن يقول : الإيمان على هذا التقرير  
شرط صحة الإسلام ، والاعتداد به لا شرط وجود الإسلام فلا يلزم أن يتفق  
الإسلام بانتفاء الإيمان إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً فى صدق الإسلام ، لا فى صحته  
أو ركناً فى الإسلام ، وما دلتهم على شيء منهما وقد نجح القول فى المسألة ، ولم يذكر  
المصنف متمسك القاضى أبى بكر ومن متمسكاته أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ ،  
فلو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لفقدان وضع العرب إياها لهذه المعانى ،  
فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكلية ، وقد قررتم بطلانه ، وجواب هذا  
يعلم مما سبق ، ومنها لو كانت حقائق شرعية لفهمناها الشارع قبل تكليفنا بها ،  
ولا يلزم أن يكون كلفنا بما لا نفهمه ولا آحاد تدل على وقوع ذلك فضلاً  
عن التواتر .

وأجيب عن هذا بأنه لا يلزم من تفهم الشارع أن ينقل بتواتر ولا آحاد الجواز  
حصول التفهم بالقرائن والله أعلم .



وقد علمت بما سبق أن الإيمان في الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول بكل ما جاء به ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن رضوان الله عليه ، وقال أكثر السلف : وعليه بعض المعتزلة والخوارج إنه تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وفيه مذاهب أخرى كثيرة ليس هذا محلها . ورام السبيل للفرقة بين الإيمان والتصديق من وجهين قررهما :

أحدهما : أن التصديق لا بد وأن يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر ، فإذا نظرت في الصنعة وعرفت بها الصانع آمنت به ولم تكن به مصدقاً بخبر إذ لا خبر هناك ، فإذا جاء الخبر كنت به مصدق ، ونحن نقول في جواب هذا إن الصنعة لما عرفت الصانع كانت بخبرة بلسان الحال ، فلم يكن التصديق إلا في مقابلة خبر واقع بلسان الحال ، فإن قال التصديق لا يكون إلا في مقابلة خبر بلسان المقال ، قلنا : من أين لك هذا التقيد .

الثاني : أن التصديق قد يكون بالقلب ، وأنت ساكت تقول : سمعت الحديث فصدقته ، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع العقيدة لفظاً وشرعاً لنعديده بأبناء ونحو ذلك ، ونحن نجيب عن هذا بأن اللفظ شرط في صحة الإيمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم ، ويدل عليه مع قوله تعالى : ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) إجماع الأمة على أن من عرف الله بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مؤمناً فأمرأى بوالله التوغيق .

قال : ( فروع الأول النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحاً ) .  
هذه مسائل مفرعة على جوار النقل .

الأول : أنه على خلاف الأصل ، بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال عدمه ، كان احتمال عدمه أرجح لوجهين :

أحدهما : أن الأصل في الوضع الأول المنقول عنه البقاء إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

والثاني : أن النقل يتوقف على ثلاثة أشياء : الوضع الأصلي ، ثم نسخه ، ثم وضع ثان وعدم النقل لا يتوقف إلا على واحد ، وما كان متوقفاً على أمور كان مرجوحاً بالنسبة إلى المتوقف على أمر واحد .

قال : ( الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة ، كاللحج ، والمشارك كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب ، والجنابة والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالؤمن والفاسق ) .

هذا الفرع في أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف ، أم نقل البعض دون البعض ؟

فنتقول : أما الأسماء فقد وجد النقل فيها وقد قدمنا انقسامها إلى متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشتركة ومشككة ، فليست في واحد واحد ، أما المتباينة فقد وجدت كالصوم والصلاة وأهمل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه .

وأما المترادفة فقد أهمل ذكرها أيضاً فقال الإمام : الأظهر أنها لم توجد لأنها ثبتت على خلاف الأصل فتستقدر بقدر الحاجة ، وتابعه صاحب التحصيل . وقال صفي الدين الهندي : الأظهر أنها وجدت وهذا هو الصحيح ، لوجدان الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضي الله عنه ، والإمام يوافق على ذلك والإنسكاح والتزويج عند الشافعي أيضاً ، وأما المتواطئة فوجودها أيضاً ، ومثل لها المصنف بالحج ، فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقران ، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية ، وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي ، وأما المشترك فاختلَفوا في وقوعها وجزم المصنف بوقوعها .

قال الإمام : وهو الحق ، لأن لفظ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يجمعها جامع ، لأن لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الأخرس ، وما لا سجود فيه ولا ركوع ، كصلاة الجنابة ، وما لا قيام فيه كصلاة الساعد ، والصلاة بالإيماء على مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب ، فإنه لا شيء من ذلك فيها ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك . هذا كلام الإمام .

قال الهندي : وهو ضعيف ، لأن كون الفعل وافعاً بالتحريم والتحليل منه .

مشارك بين تلك الصلوات ، فلم لا يجوز أن يكون مدلولها؟ قال: والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الكل إذ التواطؤ خير من الاشتراك . ثم ذكر الهندي : أن الأشبـه وقوع المشتركة ، ومثل لما يطلاق الطهور على الماء والتراب ، وعلى ما يدعى به ، كان ذلك ليس باشتراك معنوى ، إذ ليس بينهما معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ ، ولقاتل أن يقول : لم اكتفيت بالتحلل والتحرر في الصلاة قدرأ مشتركاً ، ولم تكف باشتراك الماء والتراب وآلة الدياع في إزالة المانع قدرأ مشتركاً .

وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً ، وقد أهلها المنصف في الكتاب ، وهى كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة ، فإن تنازله الثانى بطريت أولى .

قوله : والمعتزلة : أى أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال ، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال ، فالأول كالصوم والصلاة ، والثانى كاسم الفاعل مثل زيد مؤمن واسم المفعول مثل زيد مقروء عليه ، وأفعل التفضيل نحو أفضل من عمرو ، وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين الأول ، وأن اشتراك الكل عندهم فى كونه شرعياً ، هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب وفيه نظر ، وإن المنقول عن المعتزلة ، أن الدينية هى الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين ، كالإيمان والكفر .

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ، كذا عزاه إليهم طائفة ، منهم القاضى ، وإمام الحرمين ، والنزالى ، فقال لإمام الحرمين :

قالت المعتزلة : الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الألفاظ الدينية وهى الإيمان والكفر والفسق ، فهى عندهم منقولة إلى قضايا فى الدين ، فالإيمان فى اللسان التصديق ، والكفر من الكفر وهو الستر والفسق الخروج ، وهذا الذى ذكره على قواعدهم فى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثانى : الألفاظ اللغوية وهى النارة على قوانين اللسان .

والقسم الثالث : الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأخواتها ، فهي مستعملة في فروع الشرع ، هذا لفظه في البرهان ، وهو الذي ذكره في كتاب التلخيص الذي اختصره من التريب والإرشاد للقاضي ، وكذلك أورده الغزالي ، وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم .

قال : ( والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع ) تقدم الكلام في الاسم ، وأما الحرف فلم يوجد ، واستدل عليه الإمام بالاستقراء .

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء ووجد بطريق التبعية لأن الفعل صيغة تدل على صدور المصدر من الفاعل ، فالمصدر إن كان شرعياً كالصلاة كان الفعل أيضاً كذلك كصلى ، وإن كان لغوياً كان مثله فيكون الفعل شرعياً أمر حصل بالعرض لا بالأصالة ، وكلام المصنف مصرح بأن الحرف لم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية ، والحق مساواته للفعل ، فإن نقل متعلق معاني الحروف من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية مستلزم لنقلها أيضاً ، فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف كما في أنواع المجاز .

( فائدة ) قد تقرر أن الألفاظ المستعملة من الشارع ، أما الأسماء وهي على قسمين ، منها ما وضعه بإزاء الماهيات الجمالية ، وذلك معروف كالصلاة وأمثالها ، ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال ومنذكرها إن شاء الله مع الفعل .

وأما الفعل والحرف فقد علمت أن التحقيق فيهما أنهما مستويان ، والفعل ينقسم إلى ماضٍ وأمر ومضارع ، والأسماء المتصلة بالأفعال ثمانية : المصدر ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة ، وأفعل التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة ، أما الفعل المضارع فلم يستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظ أشهد في الشهادة ، فإنها تعينت ولم يبق غيرها مقامها ، وكذا في اللعان ، سواء قلنا : إنه يمين أو شهادة أو فيه شائبتان ، ويجوز في اليمين في أقسم بالله وأشهد ، ولا يتعين ولا مدخل له في الإنشاءات .

وأما الفعل الماضي فيعمل في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان ، فمن الإنشاءات التي يعمل به فيها العقود كلها ، والطلاق ، وأما فعل الأمر فهو مسألة الإيجاب والاستحباب في العقود والطلاق وفي الوكالة ، لو أتى بصيغة أمر نحو بيع واشتر .

قال بعض الأصحاب : هنا لا يشترط القبول بخلاف ما إذا أتى بصيغة عند نحو  
وكلتك ، والصحيح لا فرق ، وفعل الأمر يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي  
على الصحيح .

وأما اسم الفاعل ففي الطلاق في قوله : أنت طالق ، ويعمل به في الضمان .  
وأما اسم المفعول فيستعمل الطلاق والعق والوكالة ، ويقرب من هذا : أنت  
حرام ، وأنت حر ، وأنت على كظهر أمي .  
وأما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله : أنت الطلاق ، وهل هو صريح  
أو كناية فيه خلاف ، ولا يبعد جريان مثل ذلك في العتق ، والنظر في هذا الفصل  
طويل ، ولعلنا نستوعبه في كتابنا الأشباه والنظائر ، فإن الشيخ صدر الدين ابن  
المرحل رحمه الله تعالى ، ذكر هذا في كتابه الأشباه والنظائر ، وكتابنا كالتهديب لكتابه  
آتمه الله تعالى .

قال : ( الثالثة : صيغ العقود كبيع وإنشاء ، إذ لو كان إخباراً وكان ماضياً أو  
حالاً لم يقبل ، وإلا لم يقع ، وأيضاً إن كذبت لم تعتبر ، وإن صدقت فصدقها ،  
أما بما فيدور أو بغيرها وهو باطل إجماعاً ، وأيضاً لو قال للرجعية : طلقك لم  
يقع كما لو نوى الإخبار ) .

صيغ العقود والفسوخ مثل : بيع واشترت وتزوجت وطلقت  
وفسخت ، ونحو ذلك لامرأته في أنها إخبارات عن أمور واقعة في الزمن  
الماضي ، وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار كما لو صدر البيع من إنسان ،  
ثم قال : بيعت مریداً إخبار عما صدر منه في الزمان الماضي ، أما إذا استعملت  
هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هي إخبارات باقية على وضعها  
اللغوي ، أم إنشاءات نقلها الشارع إلى إنشاءات مخصوصة ، ذهب الأكثرون إلى  
الثاني ، وهو ما قطع به المصنف .

وقالت الحنفية : إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام ، فغنى قولك : بيعت  
الإخبار عما في قلبك ، فإن أصل البيع هو التراضي ، ووضعت لفظة بيع للدلالة  
على الرضا ، فكأنه أخبر بها عما في ضميره فيقدر وجودها قبيل اللفظ للضرورة ،  
ومغاية ذلك أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل ، هذا تحرير مذهبهم فافهمه ،  
واستدل الأصحاب على كونه إنشاء بدلائل : ( ١٩ — الإيهام - ج ١ )

**أحدهما :** أن اللفظ لو كان إخباراً لسكان إما عن ماضٍ أو حال أو مستقبل ، والأولان باطلان ، وإلا يلزم ألا يتبل الطلاق التحليق لأن التحليق توفيق وجود شيء على شيء آخر ، والماضي والحال قد وجدا فلا يبطله ، لكن اللازم متفق لقبوله التعاقب إجمالاً ، وإن كان عن مستقبل لم يقع ، لأن قوله : طلقك . إذن بمنزلة قوله : ستصيرن طالفاً ، والطلاق لا يقع بذلك .

**وثانيهما :** لو كانت هذه الصيغ إخبارات لكانت : إما كاذبة أو صادقة ، فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدقها ، إما أن يحصل بنفسها - أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة ، أو يحصل بغيرها . إن كان الأول لزم الدور لأن كون الخبر صدقاً : وهو بعثك مثلاً موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع البيع ، فلو توقف الخبر عنه ، وهو الوقوع على الخبر ، وهو بعثك لزم الدور . وإن كان الثاني : وهو أن يحصل الصدق بغيرها فهو بالليل بالإجماع منسوخ ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

**وثالثها :** أن الزوج لو قال لرجعيت في عدتها طلقتك ونوى الإخبار عما معنى لم يقع قطعاً ، وإن لم ينو شيئاً أو نوى الأشياء وقع بالاتفاق ، ولو كان إخباراً لم يقع كما لو نوى به الإخبار .

( فائدتان ) : إحداهما : قال القرافي في الفروق : الإنشاء ينقسم إلى متفق عليه ومختلف فيه ، فالجميع عليه أربعة أقسام :

الأول : نحو قولنا : أقسم بالله لقد قدم زيد ونحوه ، فإن مقتضى هذه الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي ألا يلزمه كفارة بهذا القول لأنه وعد بالقسم لا قسم ، كقول القائل : سأعطيك درهماً لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقسم ، وأن موجب القسم يلزمه ، دل ذلك على أنه أنشأ به القسم ، لا أنه أخبر عن وقوعه في المستقبل . وهذا أمر اتفق عليه في الجاهلية والإسلام ، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يدخله شيء من لوازم الخبر .

قال : ولذلك نقول فيه ، من أحاط به من فضلاء النجاة ، الخبر القسم

جمله إنشائية يؤيد بها جملة خبرية ،

الثاني : : الأوامر والنواهي .

الثالث : الترجي والتمنى والعرض مثل : ألا تنزل عندنا فتصيب خيرآ

والتحضيض وصيغته أربع : هلا ، وألا ، ولوما ، ولولا . .

الرابع : النداء نحو : يا زيد . اختلف النحاة فيه ، هل فيه فعل مضمر تقديره أنادي زيدا ، أو الحرف وحده مفيد للنداء ؟

قلت : وقد خطأ الإمام في التفسير الكبير في أوائل البقرة من قسر قولنا : يا زيد بأنادي زيدا من وجوه :

منها : أن أنادي زيدا خبر محتمل التصديق والتكذيب ، ويازيد لا يحتملها  
ومنها : أن قولنا : يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً منادى في الحال بخلاف  
أنادي زيدا .

ومنها : أن يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب بخلاف : أنادي زيدا  
فإنه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأني أنادي زيدا .

ومنها : أن أنادي زيدا إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ،  
والنداء هو قولنا : يا زيد فإذا هو غيره .

ولقائل أن يقول : حاصل هذه الأوجه ترجع إلى أن يا زيد إنشاء ،  
وقولنا : أنادي زيدا خبر . ونحن نمتنع أن قولنا أنادي زيدا الذي هو بمعنى  
يازيد خبر وإنما هو إنشاء .

نعم الخبر أنادي زيدا الذي ليس هو بهذا المعنى .

قال القرافي : وأما المختلف فيه ، هل هو إنشاء أو خبر فهو ضيق العقود  
كما تقدم .

الثانية : ذكر القرافي في التفرقة بين الإنشاء والإخبار وخوماً :

أحدهما : أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الإنشاء .

والثاني : أن الخبر تابع لثبوت خبره في زمانه ، كيف ما كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه فيرتب بعده .

والثالث : أن الإنشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسيبه عقيب آخر حرف أو مع آخر حرف ، إلا أن يمنع مانع ، وليس الخبر سبباً متعلقاً بخبره ، وإنما هو مظهر فقط .

(خاتمة) قال العراقي في الفروق : بما يتوهم أنه إنشاء ، وليس كذلك : الظاهر في قول القائل لامرأته : أنت علي كظهر أمي ، يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار كقوله : أنت طالق ، وأن البابين سواء في الإنشاء .

قال : وليس كذلك ، ثم أطال في الدلالة على أنه خبر ، واستند إلى قوله تعالى ( الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور ) (١) فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله : ما هن أمهاتهم ، وأن قولهم منكراً ، وأنه زور . والإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب ، واعتضد أيضاً بالإجماع على تحريم الظهار .

قال : ولا سبب لتحريمه إلا أنه كذب ، وإنما يكون الكذب في الإخبار وأورد على نفسه الطلاق الثلاث حيث كان إنشاء مع كونه محرماً . واجاب بأن المحرم إنما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لعظم الإطلاق ، وأمعن الكلام فيما حاربه والذي نقوله في ذلك : إن القول القائل : أنت علي كظهر أمي ، يحتمل أن يريد به الخبر المحض ، ويحتمل أن يريد به أن يجعلها كذلك ، والظاهر أن المراد الثاني وهو الإنشاء ولكن الشرع ألغى حكمه ، ولما ألغاه ، وكان مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري ، سماه الشرع زوراً وينظر هذا من بعض الوجوه .

قوله : أنت علي حرام ، قصد به إنشاء التجريم ، والشرع لم يرتب مقتضاه من



الحرمة ، فهذان الإنشاءان لم يرتب الشرع عليهما مقتضاهما الذي قصده المتكلم ، بل جعل المرتب على الأول ، أنه إن عاد وجبت الكفارة وحرم الوطء حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم الدين من التكفير ، وغير هذين الإنشاءين من الطلاق والبيع والنكاح ونحو ذلك إذا ألتأه المكلف وتب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلف فصارت الإنشاءات على قسمين :

**أحدهما :** ما اعتبره الشرع وأذن فيه فيفيد كما أراده المشرع ، ويرتب عليه حكمه .

**والثاني :** ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكماً آخر وهو : الظهار والتحریم .

قال : والذي أيده الله تعالى وينبغي أن يسمى بهذا الإنشاء الثاني باطلا . وأما الإنشاء الأول ، فإن وقع شروطه الشرعية فصحيح ، وإلا فهو باطل أو فاسد ، والباطل لا يترتب عليه أثر أصلاً بخلاف الباطل في القسم الثاني ، وهو الظهار والتحریم حيث ترتب عليهما حكم شرعى ، لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع إياهما لا لقوات شروط ووجود مفسد ، والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما ، إما لقوات شرط أو لوجود مفسد .

قال : ( الثانية : المجاز إما في المفرد مثل : الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل : أشاب الصغير وأفنى الكبير كر النداة ومر العشى أو فيما نحو : أحيانى اكنحالى بطلعتك ) . لما تنهى القول فى الحقيقة شرع فى المجاز .

والشرح : أن المجاز إما أن يقع فى مفردات الألفاظ فقط أو فى تركيبها أو فيهما جميعاً . والأوله كإطلاق الأسد على الشجاع ، والثاني كقوله تعالى ( وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ) (١) ( وب لمن أضلن كثيراً من الناس ) (٢)

---

(١) سورة الأنفال آية (٢)

(٢) سورة إبراهيم عليه السلام آية (٣٦)

( وأخرجت الأرض أثقالها ) (١) .

ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاسنادى والعقلى ، ومثل له فى الكتاب  
بقول الشاعر :

أشاب الصغير وأفتى الكبير      كره الغداة ومر النشى (٢)

فإن مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة فى موضوعاتها ، وإنما التجوز  
فى إسناد بعضها إلى بعض ، وذلك حكم عقلى ، ألا ترى أن أشاب والصغير  
مستعملان فى موضوعيهما ، وكذلك أفتى والكبير ، لكن إسناد أشاب وأفتى إلى  
كره الغداة ومر النشى ، هو الذى وقع فيه التجوز لكونهما مسندين إلى الله تعالى  
فى نفس الأمر . ومثله : أثبت الريح البقل .

والضابط فيه أنك متى نسبت إلى ما ليس بمنسوب إليه لذاته بضرب من  
الملاحظة بين الإسنادين ، كان ذلك مجازاً فى التركيب ، وخرج بهذا القيد الأخير  
قول الدهرى : أثبت الريح البقل . إذ ذلك ليس عنده لضرب من الملاحظة بل هو  
أصله عنده منتسب إلى من ينتسب إليه حقيقة ، ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع  
بآى الكتاب العزيز ، فإن الإثبات الذى يذكر والأمثلة التى تورد جاز أن يكون  
قائلها دهرياً . على أن البيت المذكور فى الكتاب لاصطلاح العبدى ، وهو مسلم فى  
قصده التى هذا البيت منها ما يدل على ذلك ، وبهذا القيد يتفصل عنه الكذب أيضاً  
لأن الكاذب لم يسند الأثر إلى ما أسنده لمشابهة ذلك الإسناد إسناداً آخر الذى هو  
أصله ، بل إما لأنه أصلى عنده أو وإن لم يكن كذلك ، إلا أنه لم يلاحظ الملاحظة  
والملاحظة قد تكون بأن يختص الشيء بأثر بأن يوجد الأثر عند وجوده وينعدم  
عند عدمه وهو غير صادر عنه ، لكن الله تعالى أجرى العادة بأن يوجد عند وجوده  
وينعدم عند عدمه ، كبات البقل مع الريح ، أو بأن يوجد عند وجوده ، وإن

(١) سورة الزلزلة آية (٢)

(٢) البيت لكعب بن زهير بن أبى سلمى المزنى .

( شرح لامية كعب بن زهير ص ١١ )

لم ينعدم ، عند عدمه كالهلاك مع أكل السم في قولهم : أهلكه السم ، أو بأن يكون الشيء سبب التسبب كقولهم : كسا الخليفة الكعبة ، وما أشبه ذلك .

· وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب ، وهو شاذ .

· والثالث : وهو أن يقع المجاز فيها جميعاً ، كقول القائل لمن سرتة رؤيته : أحياني اكنحالي بطلعتك ، فإنه استعمل الإحيا في السرور ، والاكنحال في الرؤية ، وذلك مجاز ، ثم أسند الإحيا إلى الاكنحال مع أن المحي هو الله تعالى .

هذا شرح ما في الكتاب . ولك هنا مناقشات :

أحدها : على التمثيل بالبيت الذي ذكره من جهة ، أنه إنما يصلح مثالا للتسم الثالث ، لأن المراد بالصغير من تقدم له الصغير .

وثانيها : أن هذا التقسيم إنما يصح عند من يقول : إن المركبات موضوعة ، وقد اضطرب رأى المصنف في ذلك في هذا الكتاب .

وثالثها : في تعبيره بالمركب ، فإن الصواب التعبير بالتركيب ، وذلك لأنك إذا قلت : هلك الأسد ، تريد أن الشجاع مرض مرضاً شديداً ، فهذا مجاز واقع في المركب لا في النسبة ، وليس هذا هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد مع قولك رأيت في قولك : رأيت الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وهذا الإبراد إذا انفدح على التعبير بالمركب لدخوله فيه ورد على التعبير بالمفرد لخروجه منه .

· قال : ( ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى ( جداراً يريد أن ينقض ) (١) ) .

قال : فيه إلباس . قلنا : لا إلباس مع القرينة .

· قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز .

قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي .

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب :

أحدها : وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني المنع مطلقاً .

قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي :  
والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح . أن أبا القاسم  
ابن كجب حكى عن أبي علي الفارسي إنكار المجاز كما هو المحكى عن الأستاذ .

والثاني : أنه غير واقع في القرآن وواقع في غيره ، وإليه ذهب بعض الحنابلة  
وطائفة من الرافضة . وحكى عن بعض المالكية ، وأما أبو بكر بن داود (١)  
الأصفهاني الظاهري ، فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأى  
هؤلاء ، وحكى عنه الإمام وشيعته منهم المصنف اختيار المنع في القرآن والحديث .  
وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة :

المنع مطلقاً ، المنع في القرآن وحده ، المنع في القرآن والحديث دون ماعداهما  
والرابع : أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما ، وعليه جماهير العلماء  
سلفاً وخلفاً .

والمصنف استدلل على وقوعه في القرآن ليدل على ماعداه بطريق أولى ، وقد  
وقع المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ، وصنف شيخ الإسلام عمر الدين  
ابن عبد السلام في ذلك مصنفًا حافلاً اكتفى المصنف بذكر قوله تعالى ( جداراً  
يريد أن ينقض ) ووجه الحجة أن الإرادة هي الميل مع الشعور وهي ممتعة في

---

(١) هو محمد بن داود بن علي بن خاف الظاهري أبو بكر ، أديب مناظر . قال  
عنه الصفدي : الإمام بن الإمام ، من أذكى العالم .

ولما توفي أبوه جلس مكانه في مجلسه وأخذ يدرس على مذهب والده .

من مؤلفاته « كتاب الوصول إلى معرفة الأصول » - « الإنذار » - « الاتصار »  
وغير ذلك .

توفي في رمضان سنة ٢٩٧ هـ .

( النجوم الزاهرة ١٧/٣ ، الأعلام ٣٥٥/٦ ) .

المجدار لكونه جماداً ، وقد أضافها إليه ، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع .  
وهو مجاز .

فإن قلت : لانسلم امتناع قيام الإرادة بالمجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم  
والقدرة فيه .

قلت : هذا من خرق العادات التي لا يكون إلا في زمن البوة لقصد التحدى  
لا في عموم الأوقات ، وهذا لم يكن للتحدى .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : واستدل أبو العباس بن - ربيع على أبي  
بكر بن داود بقوله تعالى ( لهدمت صوامع وبيع وصلوات ) فقال : الصلوات لا تهدم .  
وإنما أراد به مواضع الصلوات ، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز ، فحذف  
المضاف وأقام المضاف إليه مقامه .

قال : فلم يكن له عنه جواب . ومن أنصف من نفسه ونفى العصبية عن كلامه أقر  
بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا وهو من توابع العصابة ، وبدائع كلمات  
العرب ولا يخلو القرآن عن ذلك .

وقد قال القاضي في مختصر التقريب : يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته .  
في القرآن .

واحتج ابن داود رحمه الله على مذهبه بوجهين :

أحدهما : أن المجاز لا يدل بمجردده لعدم وضعه له . فلو ورد في القرآن لأدى  
إلى الإلباس وهو لا يقع من الله تعالى ، وأجاب في الكتاب ، بأن الإلباس ينتفي  
مع القرينة . فإن قلت : إذا كان مع القرينة ففيه تطويل . قلت : التطويل لا ينفى إلا  
كونه على خلاف الأصل ، ونحن مقرون بذلك . نعم لقائل أن يقول : هذا الجواب  
يقضي أن المجاز لا يقع في القرآن إلا مع القرينة .

ولافيهما : أنه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لمجاز أن يطلق على الله أنه متجاوز  
لأن المتجاوز من يتكلم بالمجاز . وأجاب بوجهين :

أحدهما : إن أسماء الله تعالى توقيفية عنه لا بد في إطلاقها من ورود الإذن ،  
وهذا لم يرد به إذن فلا إطلاقه عليه .

والثالثي : سلينا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى لكن شرطه ألا يومهم نقضاً  
يوم نحن فيه يوم النقص ، لأن التجوز يوم تعاطى مالا ينبغي ، لأنه مشتق من  
الجواز وهو التعنى . وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب  
لم تنطق بمثل قولك للشجاع : أنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر  
بين أمرين :

أحدهما : أن يدعى أن جميع الألفاظ حقائق ، ويكتفى في كونها حقائق  
بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ، ويرجع البحث لفظياً ، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة  
على المستعمل ، وإن لم يكن بأصل الوضع ، ونحن لا نطلق ذلك ، وإن أراد بذلك  
استواء الكل في أصل الوضع .

قال القاضي في مختصر التقریب : فهذه مزاحمة للحقائق ، فإننا نعلم أن العرب  
ما وضعت اسم الحمار للبلید ، ولو قيل البلید حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة ،  
وأن تنازل الاسم لهما متساو في الوضع ، فهذا دنو من جحد الضرورة .

قال : وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى (جداراً  
يريد أن ينقض ) عد ذلك من مستشنع الكلام .

قال : ( الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها السببية التنايلية مثل : سأل  
الوادي ، والصوربة كنسبته اليد قدرة ، والتفاعلية مثل : نزل السحاب ، والفنائية  
كنسبية العنب نحرأ ) .

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز من علاقة بينهما ، ولا يكتفى بمجرد  
الاشتراك في أمر مامن الأمور ، والجار إطلاق اسم كل شيء على ما عده لأنه مامن  
شيء إلا ويشارك كل ما عده في أمر من الأمور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في  
أمر خاص ظاهر ، وهل يكفي وجود تلك العلاقة في التجوز أم لا بد من اعتبار  
العرب لها ، أي بأن تستعملها فيه . واختلفوا فيه على مذهبين :

اختار الإمام والمصنف أنه لا بد من ذلك ، وهذا ما أشار إليه بقوله المعتبر  
نوعها ، وصحح ابن الحاجب أنه لا يشترط ذلك ، والخلاف إنما هو في الأنواع لا

في جزئيات النوع الواحد ، وإن أوممه كلام بعضهم ، فالقائل بالاشتراط يقول : لا بد وأن تتجوز العرب بالنسب عن المسبب مثلاً ، وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة ، وهذا معنى قول المصنف نوعها ، وما نفيه عليه قبل الخوض في مقدارها . أنا إذا أردنا مثلاً لجهة من الجهات للتجوز فلسنا قاضين عليه ، بأنه لا يشمل على جهة أخرى من جهات التجوز ، بل يجوز اجتماع جهتين وثلاثة فلا نفهم من قولنا : مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يشمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، وإن كان مشتملاً على جهة أخرى فإنما لم نفيه عليها لأننا نذكر لها مثلاً آخر .

الجهة الأولى السببية : وهي إطلاق اسم السبب على المسبب ، وإن شئت قلت : العلة على المعاول ، وهي أربعة أقسام قابلية ، وقد يقال لهذا القسم مادة وعنصرأ وصوربة ، وفاعلية ، وغائية .

واعلم أن كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة نحو : السرير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح وظائمه الاضطجاع عليه ، فسميت الثلاثة الأول أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع ، فلولا الخشب والحديد ما تماسك ، ولولا الفاعل ما ترتب ، ولولا الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع ، وسمى الرابع سيداً لأنه الباعث على هذه الثلاثة ، فلولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة : وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قولهم : العلة النائية ، علة العال الثلاثة في الأذهان . ومعلولة العلة الثلاثة في الأعيان .

فإن قلت : ما وجه انحصار الأسباب في هذه الأربعة ؟ .

قلت : لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء انحصرت في هذه الأقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون داخلاً في ذلك الشيء أو خارجاً .

والأول : إما أن يكون الشيء معه بالقوة وهو القابل أو بالفعل ، وهو الصورة العارضة له بعد التركيب .

والثاني : إما أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء ، وهو الفاعل ، كالنجار

أو لا يكون وهو الغاية الحاملة للبؤثر على التأثير - أى الجلوس على السرير .  
مثال الأول : وهو تسمية الشيء باسم سببه القابل ، قولهم : سال الوادى ،  
أى ماء الوادى ، فعبروا عن الماء السائل بالوادى ، لأن الوادى سبب قابل له إطلاقاً  
لاسم السبب على المسبب ، هكذا مثل به الإمام وأتباعه منهم المصنف وفيه نظر ،  
فإن الوادى ليس جزءاً للباء فلا يكون سبباً قابلاً له ، والمادى فى اصطلاحهم  
جنس ماهية الشيء كما عرفت فى الخشب مع السرير .

مثال الثانى : وهو تسمية الشيء باسم سببه الصورى لإطلاق اليد على القدرة كما  
فى قوله تعالى ( يد الله فوق أيديهم ) (١) أى قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورة  
خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء ، فشكلها مع الاقتدار كشكل السرير مع  
الاضطجاع ، وهو سبب صورى فتكون اليد كذلك ، فأطلاقها على القدرة إطلاق  
لاسم السبب الصورى على المسبب .

وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال العكس على الإمام وأتباعه ، إلا الشيخ صفى  
الدين الهندى . فقالوا ومنهم المصنف : كنسبته اليد قدرة ، والصواب كنسبته  
القدرة يدأ ، وكذا وقع فى الآية الكريمة .

مثال الثالث : وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعل . قولهم : نزل السحاب ، أى  
المطر ، فإن السحاب فى العرف سبب فاعلى فى المطر ، كما تقول : النار تحرق  
الثوب .

مثال الرابع : وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائى ، تسميتهم العنب بالخر كما فى  
فى قوله تعالى حكاية ( لى أرانى أعصر خمرأ ) فأطلق العنب على الخمر لأن الخمر غاية  
مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس .

قال : ( والمسببة كنسبة المرض المهلك بالموت ، والأول أولى للانزاع على التعيين .



ومنها : الغائية لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ) .

العلاقة الثانية : المسببية وهي إطلاق اسم المسبب على السبب ، مثل تسميتهم المرض المهلك موتاً ، لأن الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سبباً للوفاة ،  
وهنا بحثان أشار إليهما في الكتاب :

أحدهما : أن التجوز بلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس ، لأن السبب المعين يستدعي مسبباً معيناً ، والمسبب المعين لا يستدعي سبباً معيناً بل سبباً ما ،  
ألا ترى أن اللمس يدل على انتفاض الضوء ، وانتفاض الضوء لا يدل على اللمس لجواز أن يكون بمس أو بول أو غيرهما ، فلما كان فهم المسبب من السبب أسرع ،  
كان التجوز به في حالة الإطلاق أولى . ولقاتل أن يقول : هذا واضح على رأى من يجوز تحليل المعلولين المتباينين بعلمتين مختلفتين ، لأن العلم بالمعلول حيث لا يستلزم العلم بالعلة ، وأما العلم بالعلة المعينة ، فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعين ، وأما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا البحث .

الثاني : قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علل : وأولاهما : العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف : ومنها الغائية ، أى وأولى منها الغائية لأنها حال كونها ذهنية علة العلل ، وحال كونها خارجية معلول العلل ، فقد حصل لها علالتا العليّة والمعلولية وكل واحدة منهما على تحسن التجوز .

قال : ( والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة )

العلاقة الثالثة : المشابهة ، وهي تسمية شيء باسم شبيهه ، إما في صفة ظاهرة خاصة يحمل الحقيقة كما يطلق اسم الأسد على الشجاع ، والتمار على البليد . وإما في الصورة كما يطلق اسم الأسد أو الفرس مثلاً على المنقوش المصور في الحائط بصورته . قوله : وتسمى الاستعارة ، هذا يحتمل أن يعود إلى المنقوش وحده ، أى ويخص المنقوش الذى هو أحد تسمى المشابهة بتسميته بالاستعارة ، وهذا لم نر أحداً ذكره . ويحتمل أن يعود إلى المشابهة . أى أن يجوز المشابهة مسمى بالاستعارة .

وأما الإمام فإنه قال : إن المسمى بالاستعارة ليس إلا المشابهة المعنوية ، كتسمية

الشجاع أسداً وتبعه عليه صفي الدين الهندي ، وعلى كل حال فالاستعارة بهذا الاصطلاح أخص من المجاز ، لأنها مختصة ببعض أنواعه وقيل : هما متساويان لأن اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارضة .

قال : ( والمضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى ( وجزاء سيئة

سيئة مثله ) ، أطلق على الجزاء سيئة ، مع أنه ليس بسيئة ، ومثل قوله ( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ) .

قال الإمام : ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة ، لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء ، ومن أمثلة الفصل تسميتهم البرية للمهلكة بالمقارة تفاؤلاً ، واستعمالهم صيغة الدعاء على الإنسان ، بمعنى الدعاء له ، مثل قولهم : قاتله الله ، ما أحسن ما قال . ومن هذا قوله ﷺ عليك بذات الدين تربت يداك ، عند من يقول : المنصود بها الدعاء له ، وبعضهم يقول : ( إن لم تظهر بذات الدين سلبت البركة فافتقرت بذلك ، كذا حكاه الرويانى في أوائل كتاب النكاح من البحر .

وحكى عن ابن شهاب الزهري قولاً ثالثاً : وهو جعل اللفظ على حقيقته ، وأنه إنما قال ذلك لأنه رأى الفقر خيراً له من الغنى .

قال : ( والكلية كالقرآن لبعضه ) .

العلاقة الخامسة الكلية وهي : إطلاق اسم الكل على الجزء ، ومثل له الإمام بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص ، وفيه نظر ، لأن دلالة العموم من باب التخييل لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء ، وتحقيق هذا يتأتى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح ، وسننتهى إليه إرثاء الله تعالى ، والمصنف مثل له بإطلاق لفظ القرآن على بعضه ، وليس بجيد أيضاً ، لأن القرآن من الألفاظ المتواترة التي يطلق بالحقيقة على كله ، وعلى بعضه ، عند

التجرد من الألف واللام ، وعند الاقتران بها إذا أريد بها مطلق الماهية ، ويطلق على ما يراد منه إذا اقترن بالألف واللام . وأريد بها معهود إما كله وإما بعضه . فإن اقترن بالألف واللام ولم يكن معهوداً ، ولا أريد مطلق الماهية كانت الألف واللام للعموم ، فيحمل على جميع القرآن ؛ لأنه جميع ما يصلح له اللفظ ، لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة .

فإن قلت : لو كان لفظ القرآن من الألفاظ المتواطئة ، لحث الخالف على ألا يقرأ القرآن بقراءة بعضه ، كالخالف على ألا يشرب الماء والعسل يحنث بقليله وكثيره ، وقد ذكرت في الحقيقة الشرعية أن المذهب المنصوص يقتضي خلاف ذلك .

قلت : ليس هذا كالخالف على ألا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الألفاظ للتواطئة ، حيث يحنث فيها ببعض ، لأن تلك الحقائق أفرادها كثيرة لا تنهاى ، فلا يمكن الحل فيها على العموم ، بخلاف لفظ القرآن ، فإن أفراد سور القرآن وآياته ، والحل على العموم فيها ممكن فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا من أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز ، وإذاقرر هذا فنقول : كان الأحسن أن يمثل لهذا النوع من المجاز بقوله تعالى ( يجمعلون أصابعهم في آذانهم ) أى أناملهم .

قال : ( والجزئية كالأسود للزنجى ، والأول أقوى للاستلزام ) .

العلاقة السادسة الجزئية وهى : إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم للزنجى أسود ليس كله أسود ، ألا ترى إلى يياض عينيه وأسنانه فيكون إطلاق الأسود على المجموع المركب من أعضائه ، ومن الجلد وغيره من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . هكذا مثل به في الكتاب تعباً للإمام ، ولقائل أن يقول : إطلاق الأسود على الزنجى إنما يكون مجازاً أن لو كان المراد به وصف جميع أعضائه بالسواد ، وليس كذلك ، بل مفهوم الأسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لجميع أعضائه حتى العينين والأسنان ، لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه وذلك أعم من كونه ثابتاً لـ كله أو بعضه ، كما يقول مسكسور إحدى الرجلين : أعرج ، والأولى :

أن يمثل لهذا النوع بقولهم ، فلان يملك كذا رأساً من الغنم ، أو ذبح كذا رأساً من البقر .

قوله والاولى : أى إذا تعارض القسم الخامس والسادس : فالاول : الذى هو الخامس أولى من السادس ، لأن الكل مستلزم للخبر والجزء لا يستلزم الكل ، فكانت دلالة الاول أقوى لذلك .

قال : ( والاستعداد كالمسكر للخمر فى الدن ) .

العلاقة السابعة الاستعداد وهى : تسمية الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر . مثل تسميته الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر ، ولقائل أن يقول : إذا كان الخمر اسماً لما خامر العقل فلا يصدق حقيقة إلا حال مخامرته للعقل ، وهى حالة الإسكار ، فيكون إطلاق الخمر على عصير العنب المودع فى الدن مجاز استعداد ، ويكون التمثيل بإطلاق الخمر على هذا العصير ، لا بإطلاق المسكر على الخمر ، وقد يمثل أيضاً بإطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند مباشرته لها ، وكذا استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال .

قال : ( والمجاورة كالراوية للقربة ) .

العلاقة الثامنة : المجاورة وهى : تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القربة التى هى طرفا للواء ، فإن الراوية فى اللغة اسم للجمل والبغل والحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري ، وأئند لأبى النجم :

تمشى من الردة مشى الحفل      مشى الروايا بالمراد الأثقل

ثم إنه أطلق على القربة لمجاورتها له .

قال : ( وتسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد )

هذه العلاقة وهى التاسعة : ساقطة فى كثير من النسخ لتقدمها فى كلام المصنف فى فصل الاشتقاق ، وحاصلها أن من المجازات تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه ،

كتسمية العبد الذى عتق بالعيد ، وتسمية من ضرب بعد انقضاء الصرب بالضارب على ما تقدم البحث فيه .

قال : ( والزيادة والتقصان مثل : ليس كمثل شيء ، واسأل القرية ) .  
العلاقة العاشرة : الزيادة وهو أن يكون الكلام ينتظم بإسقاط شيء منه .  
فيحكم بزيادة ذلك الشيء ، ومثاله قوله تعالى : ( ليس كمثل شيء ) (١)

فإن الكاف زائدة والتقدير ليس كمثل شيء ، والدليل على أنها زائدة أنها لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله أن الكاف بمعنى مثل ، فيكون له تعالى مثل وهو محال ، والغرض بالكلام نفيه . وقد اعترض الناس على هذا التمثيل بأن الكاف في قوله ليس كمثل شيء غير زائدة وأجابوا عما ذكر بأجوبة عدة استحسنت الأذكياء منها جواب من قال لا نسلم أن قوله ليس كمثل شيء المراد منه نفي المثل ، بل هو محمول على حقيقته وهو نفي مثل مثله ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة أن مثل المثل مثل ، إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين ، فنى كان زيد مثلاً لعمرو ، كان عمرو مثلاً له ، وقد نفي المثل . وأورد على هذا الجواب وجهان :

أحدهما : أنه يلزم ألا يكون النص مقيداً لنفي المثل ما لم يضم إليه هضم المقدمة ، والامة قد عقلت منه نفي المثل بدونها .

وأجاب عنه صفى الدين الهندى : يتمتع أن الامة بأسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة .

قال : وكيف يقال ذلك وفي الامة من ينكر أن يكون في كلام الله مجاز ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها . ولا يمكن حمل الآية على نفي التمثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين : جاز أن يفهموا نفي المثل على سبيل الاستقلال . وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة .

---

د ( ١ ) سورة الشورى آية ( ١١ )

( ٢٠ - الإيهاج - ١٢ )

**والثاني :** أنه إن كان قد نفي مثل المثل والذات من ناحية مثل المثل لزم أن يكون الذات منفية ، وهو أقوى الإبرادين .

وأجاب بعضهم عن هذا بأن الذات لما كانت ثابتة قطعاً بالبرهان القاطع الخارجى نفي ماعداها منغياً ، وذكر القرافى فى الجواب : أنه إنما يلزم نفي الذات من جهة أنه مثل ، فإنها بقيد المثلية أخص منها من حيث هى ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود ، ثم إن القرافى اعترض على هذا الجواب بما لا تطيل بذكره ، والتحقيق أن الجوابين خارجان عن صواب التحقيق ، وإنما الجواب الدقيق الذى ليس بعده شيء ما قرره لنا غير مرة والذى أطال الله بقاءه فقال : تقدير الكلام : ليس شيء كمثل ، فشيء اسم ليس وهو المبتدأ ، وكثله الخبر ، فالشيء الذى هو موضوع قدر نفي عنه المثل الذى هو محمول ، فهو منفي عنه لا منفي ، فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية ، وإنما المنفى مثل مثلها ولازمه نفي مثلها ، وكلاهما منفي عنها والله أعلم .

العلاقة الحادية عشر : النقصان ، أى المجاز بالنقصان فى اللفظ مثل قوله تعالى ( واسأل القرية ) تقديره ، واسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهى لا تسأل ولقائل أن يقول : يحتمل أن الله خلق فى القرية قسرة الكلام ، ويكون ذلك معجزة لذلك التى ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال ، لأننا نقول : هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز ، على أن هذا كله مفرع على أن القرية اسم للأبنية المجتمعة .

أما إن قلنا : إنها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين ، إما باشتراك لفظى أو معنوى ، فالاستدلال ساقط بالكلية . ثم الذى يدل على أن القرية حقيقة فى الناس المجتمعين أيضاً قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) (١) (وكأين من قرية

أملت لها وهي ظالمه (١) (وكم أهلكنا من قرية يطرط معيشتها) (٢) ولأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع . ومنه قرأت الماء في الجوض - أى جمعه - ومنه القرء وهو الضيافة لاجتماع الناس لها ، وهذا كله حركة البحث والنظر .

والأول : هو المرتضى ، أعنى أن المراد سؤال أهل القرية ، كيف والشافعى رضى الله عنه ، قد أص عليه في الرسالة ، ونقله عن أهل العلم باللسان ، وسبى هذه الآية وأمثالها بالصف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، فقال ما قصه باب الصف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره .

قال الشافعى : قال الله جنل ثناؤه ، وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم (وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للنيب حافظين . واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون) (٣) فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا يختلف أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم انتهى . وهنا مباختتان :

أحدهما : أن العادين لمذين النوعين ، العاشر والحادى عشر ذكروه في المجاز الإفرادى ، وكيف يكون ذلك في مجاز النقصان ، والمجاز في المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، والمخذوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك . لأن الزائد لم يستعمل البتة في شيء ، وهذا السؤال قد شاع وذاع وأجاب عنه والذى رحمه الله بأن هذا لفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادى

قال : وذلك لأن قوله : واسأل القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكأنه مجازاً ، وليس هو مجاز في التركيب ، فإن مجاز التركيب مثل قولك : أنبت الربيع البقل لفظ مستعمل في مقتضاه إسناد الإنبات إلى البقل ولكننا علمنا بالعقل أنه ليس كذلك وإنما هو من الله تعالى قلنا : إنه مجاز عقلى ، ولم ترد بفولنا :

(١) سورة الحج آية (٤٨) :

(٢) سورة القصص آية (٥٨) :

(٣) سورة يوسف عليه السلام آية (٨٢، ٨١)

المجاز بالزيادة والنقصان أن اللفظة الزائدة وحدها أو الناقصة وحدها مجاز . قال :  
ومن تأمل قول الإسلام في قوله تعالى (واسأل القرية) وفي قوله (ليس كذلك شيء)  
فهم ذلك ، ولا يقال إنه حيثما يصير مجازاً في التركيب ، لا ما لا معنى بمجاز التركيب  
إلا إسناد الفعل إلى الفاعل ، وهو الذي يسكون الإسناد فيه من جهة الموضوع  
القوى صحيحاً وإنما جاء المجاز من جهة الفعل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر  
يعتقد حقيقته لم يكن مجازاً ، وهذا جواب نفيس .

الثانية : أن الإمام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغيرهما وتقابلهما  
نوعاً واحداً وبه أشعرت عبارة الكتاب وعليه جرى سائر أتباع الإمام إلا الشيخ  
صفي الدين الهندي : فإنه عددهما نوعين كسائر المحققين ، وقد يعتذر عن الإمام بأنه  
لما كان مدار الأمر في هذين المجازين على شيء واحد وهو أن تستفيد الكلمة حركة  
لأجل إثبات مزيد مستغنى عنه أو حذف شيء لا بد منه جملاً نوعاً واحداً لأن  
الكلمة نقلت عن حكم كان لها إلى حكم آخر لم يكن لها في الأصل ، وذلك كان في  
وضعها بالمجاز ، كما أنها توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر وبيان  
انتقالها عما كان لها من الحكم إلى غيره أن المثل في قوله ليس كذلك شيء الجر بزيادة  
الكاف ، وكان حكمه في الأصل النصب ، فالجر فيه مجاز ، والقرية في قوله : واسأل  
القرية اكتسبت النصب لأجل حذف المضاف وإقامتها مقامه ، وكان واجبهما في  
الأصل الجر فالنصب فيه مجاز ، وقد يلوح من هذا التقرير وجه عد هذين النوعين  
من مجاز الأفراد ، ويقال المجاز إنما وقع في الجر والنصب بسبب الزيادة والنقصان  
ولسكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم لا يحتاج إلى التشنع بمثل هذه التخيلات .

قال : ( والتعلق كالخلق للمخلوق ) .

العلاقة الثانية عشر : التعلق الخاصل بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل  
ويدخل فيه أقسام :

أحدها : إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى : ( ثم أنشأناه خلقاً  
آخر ) أي مخلوق آخر ( هذا خلق الله ) أي مخلوق الله ( كتابه كريم ) أي مكتوب ،  
وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب .



.. وثانيها : عكسه ، ومنه قوله تعالى : (( يا أيها الذين آمنوا )) (١) أي الفتنة وهذا على رأى من يقدر المصدر ، وأما من يقول : الباء زائدة والتقدير ، أيكم المفتون ، فلا يصح له التمثيل بها .

وثالثها : إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو (من ماء دافق) أي مدفوق (وعيشة راضية) أي مرضية .

ورابعها : عكسه ، مثل قوله تعالى : (( جيباً مستوراً )) أي ساتراً ، وقوله : ( إنه كلن وعده مأثياً ) أي آثياً .

وخامسها : إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم : رجل عدل ، أي عادل ، وصوم أي صائم ، ونهم من يقول : التقدير ذو عدل وذو صوم ، فعلى هذا يكون من مجاز الحذف ، لا مما نحن فيه .

وسادسها : عكسه ، مثل : قم قائماً ، أي قياماً ، واسكت ساكناً ، أي سكوتاً ، وقد نجز شرح ما أوردته المصنف من العلاقات وهم : وإن كانت إنقي عشر علاقة فهي أيضاً في الحقيقة اثنين وعشرون قسماً ، لأن العلاقة السببية مشتملة على أربعة أقسام : والمضاهية على قسمين كما تقدم والاستعداد أيضاً على قسمين ، لأن المستعد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكاب بالنسبة إلى العقار في المدن ، وتارة يكون بعيداً كنسمة الطفل بالكاتب والعالم ، ولا يخفى أن القريب أولى من البعيد عند التماضر ، والتعلق على ستة أقسام وأنت قريب العهد به وتوصل الأقسام إلى ستة وثلاثين فنقول : الثالث والعشرون اسم اللازم على المازوم كالس على الجماع الرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى : ( أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم ) (٢) أي يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام . الخامس والعشرون : تسمية الحال باسم المحل كنسمة الخارج المستقدر بالناظر . ومنه لافض فوق أي أسنانك . السادس

(١) سورة القلم آية (٦)

(٢) سورة الروم (آية ٢٥) .

والعشرون عكسه كقوله : ( وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها جاللون ) (١) ، أي في الجنة لأنها محل رحمة السابغ والعشرون : تسمية البدل باسم المبدل مثل : يأكلن كل ليلة إكافا ، أي ثمن إكاف . الثامن والعشرون : عكسه كتسمية الأداء بالقضاء في قوله : ( فإذا قضيت الصلاة ) أي أدبتم . التاسع والعشرون : إطلاق المنكر وإرادة المعين مثل ( أن تذبحوا بقره ) عند من يقول : كانت معينة ، الثلاثون عكسه مثل : ( ادخلوا الباب سجداً ) عند من زعم أن المأمورية دخول أي باب كان . الحادي والثلاثون : إطلاق المنكرة وإرادة الجنس مثل : قوله تعالى : ( علمت نفس ما قدمت وأخرت ) (٢) . الثاني والثلاثون : إطلاق الموت باللام وإرادة الجنس مثل : الرجل خير من المرأة ، والدينار خير من الدرهم . الثالث والثلاثون : إطلاق اسم المقيد على المطلق كقول شريح القاضي ، أصبحت ونصف الناس على غضبان ، فإنه أراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتبوية ، ومنه قول الشاعر :

إذا مت كاتب الناس نصفين . شامت وآخر من بالذي كنت أصنع (٣)

الرابع والثلاثون : عكسه كقوله تعالى : ( فتحرير رقبة من قبل أن يماس ) عند من يقول : المراد بها رقبة مؤمنة ، وهذا غير إطلاق المنكر وإرادة المعرف ، لأن المطلق غير المنكر . نعم قد يقال : إن المطلق من حيث كونه جزءاً للمقيد مذكور فيما تقدم من إطلاق الجزء على الكل .

الخامس والثلاثون : إطلاق آلة الشيء على الشيء كإطلاق المسان على الكلام

(١) سورة آل عمران (آية ١٠٧)

(٢) سورة الإنفال (آية ٢٥)

(٣) قائل هذا البيت هو : العجير بن عبد الله السلولي ، ( شرح المقدمة النحوية

لابن بابشاذ بتحقيق الدكتور محمد أبو النوح شريف ص ٢٠٦ ) .

ويروى : إذا مت كان الناس صنفان

شامت وآخر من بالذي كنت أصنع

أو الذكر كما في قوله تعالى : ( واختلاف ألسنتكم ) (١) وقوله : ( واجعل لي لسان صدق في الآخرين ) (٢) وكما يقال : كتب العلم كيت وكيت ، وقد يقال : يرجع ذلك إلى إطلاق اسم الحبل على الحال ، والتحقيق أنه غيره لأن آلة الشيء قد تكون محلاة ، وقد لا تكون .

السادس والثلاثون : تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كسمية المريض ميتاً في قوله ﷺ : « اقرءوها على موتاكم يس » (٣) ومنه : ( إنى أراى أعصر خمرأ ) ، وهذا غير القسم الذى تقدم في كلام المصنف ، أعنى مجاز الاستعداد ، لأن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه ، بل هو مستعد له ولغيره ، كما أن القصير قد لا يؤول إلى الجزية ، وإن كان مستعداً لها ولغيرها ، وابن الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه بدليل أنه مثل بالخمر ، وذلك يوم اتحاد القسمين ، وكذلك الإمام ، فإنه عبر بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده ، والحق اقتراق القسمين ، والناظر إذا أمعن نظره في جزئيات هذه الأقسام ، ونظر إلى تفاوتها حصل على عدد كثير ، وفيما ذكرناه كفاية .

قال : ( الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة والتعلل المشتق ، لأنهما يتبعان الأصول والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة ) .

(١) سورة الروم ( آية ٢٢ ) .

(٢) سورة الشعراء ( آية ٨٤ ) .

(٣) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد في مسنده ، من حديث معقل بن يسار - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال : « اقرءوها على موتاكم » - يعنى يس - كما رواه أبو داود والنسائي في اليوم والليلة ، وابن ماجه من حديث عبد الله بن المبارك ، ولهذا قال بعض العلماء : من خصائص هذه السورة أنها لا تقرأ عند أمر عسير إلا يسره الله تعالى ، وكان قراءتها عند الميت لتزول الرحمة والبركة ، وليس من عليه خروج الروح .

( تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٢ ) .

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات ، أي بالأصالة وقد يكون بالتبعية ،  
فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء :

أحدها : الحرف وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد وأن يضم  
إلى شيء آخر ليحصل الفائدة .

قال الإمام : فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه كان حقيقة وإلا فهو مجاز  
في التركيب لاقى المفرد . وقد اعترض عليه النقشوانى بأن الحرف له مسمى في الجملة  
إذا ما ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع ، وإذا كان له مسمى  
واستعمل في موضوعه الأصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى  
غيره أو عند عدم الضم ، فإن الاستعمال أعم منها ، وقد ذكر في حد الحقيقة هذا  
القدر فكان حقيقة ، وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازاً من  
غير تفاوت .

قال : وأقرب مثال لذلك قوله تعالى ( ولاصليكم في جذوع ) فإن الصلب  
مستعمل في موضوعه الأصلي ، وكذلك جذوع النخل ولم يقع المجاز إلا في حرف  
في ، فإنها للظرفية في الأصل ، وقد استعملت هنا لغير الظرفية .

قال : وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت فيه الحقيقة بالذات .  
ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف بيان الملازمة أنه لو  
تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال .  
لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال ، فإذا أوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف  
ونقصه أوجب عدم دخول الحقيقة .

قال : ثم نقول : ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه يكون  
مجازاً في التركيب لاقى المفرد ، بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الأفراد  
وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه ، بأن تقول رأيت أسداً  
يثب فهذا حقيقة ، وإن ضم إلى ما لا ينبغي بأن تقول : رأيت أسداً  
يرمى بالنشاب صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي ، وهذا  
مجاز في المفرد دون التركيب . هذا آخر كلام النقشوانى وكله متقدح حسن .

**الثاني :** الأفعال والمشتقات، لأنها يتبعان أصولهما، وأصل كل منها المصدر فإن كان حقيقة كانا كذلك وإلا فلا .

هذا كلام المصنف تبعاً للإمام ، وقد اعترض عليه النقشبواني بأن قولكم هذا لا يدخل المجاز في الفعل إلا بواسطة دخوله في المصدر يناقض قولكم استعمال المشتق بعد زوال المشتق منه مجاز .

فإذا قال القائل إن زيدا ضرب عمرأ بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازاً ، وليس المجاز في الأسمى إذ كل واحد منها مستعمل في موضوعه ، ولا في المصدر لأن المصدر لم يستعمل ههنا أيضاً ، وما لم يستعمل أصلاً يتمتع أن يقال استعمل مجازاً أو حقيقة ، وليس أيضاً مجازاً في التركيب فتعين المجاز ههنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر .

قال : وهكذا يرد هذا النقض على المشتقات . هذا اعتراضه ، ولقائل أن يقول : إنما صح أن زيدا ضرب عمرأ مجاز والحالة هذه ، لأنه يصح أن يقال زيد ذو ضرب لغرو مجازاً ، فما يجوز في الفعل إلا وقد صح إطلاق المصدر مجازاً . وقوله : إن المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز .

قلنا : صحة استعماله كافية في دخول المجاز في الفعل ، وليس المدعى غير ذلك . أعني أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر لا بواسطة وقوع دخوله .

**الثالث :** العلم ، لأن الأعلام لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز العلاقة ، وهذا فيما إذا كان العلم مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة ، وإن نقل لعلاقة كن سمي ولده بالمبارك لما ظنه فيه من البركة ، فكذلك بدليل أنه لو كان مجازاً لصح كذا في خط المصنف ولعله سبق قلم والصواب لما صح إطلاقه عند زوال العلاقة ، وبهذا التقرير يعلم أن قول المصنف : لأنه لم ينقل لعلاقة غير كاف في الدليل على مطلوبه بل كان الأحسن أن يقول : لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح ، وإلا فاصدقه - إليه مع زوالها .

وقال الغزالي : إن المجاز يدخل في الأعلام الموضوع للصفة كالأسود والحرث  
نعون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذات ، واعتراض النقشواني على قولهم  
إن المجاز لا يدخل في الأعلام ، بأن القائل يقول : جاني تميم أو قيس وهو يريد  
طائفة بني تميم وهذا مجاز ، لا حقيقة ، وتمام اسم علم فقد يترك المجاز إلى العلم لما  
بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق ، وفي هذا الاعتراض نظر .

قال : ( الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة  
والنقل وإزالة بالفهم ) .

الأصل بارة يطلق ويراد به الغالب ، وتارة يراه به الدليل ، وقد ادعى  
المصنف أن المجاز خلاف الأصل ، إما بمعنى خلاف الغالب ، والخلاف في  
ذلك مع ابن جني (١) حيث ادعى أن المجاز غالب على اللغات ، أو بالمعنى الثاني  
والفرض أن الأصل الحقيقة والمجاز على خلاف الأصل ، فإذا أراد اللفظ بين  
احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين :

أحدهما : أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول ، وإلى العلاقة بمعنى المناسبة بين  
المعنيين ، وإلى النقل إلى المعنى الثاني : والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط ،  
وما يتوقف على أمر واحد كان راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة  
وقد أهمل صاحب الكتاب ذكر الاستعمال ، لأن الحقيقة والمجاز مشتركان في  
اقتضاهما إليه .

---

(١) هو : عثمان بن جني الموصلي ، من أئمة الأدب والنحو ، كان أبوه  
مملوكاً رومياً لسلطان بن فهد الأزدي الموصلي . من مؤلفاته : « شرح ديوان  
المتنبي » و « المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحامسة » — « المختص في شواذ  
القرآن » ، — « الخصائص » في اللغة — « المختص من كلام العرب » ،

توفي سنة ٣٩٢ هـ .

( وفیات الأعيان ١/٣١٣ ، الأعلام ٤/٢٦٤ )

والثاني : أن الحقيقة لا تحمل بالفهم وذلك ظاهر ، والمجاز يحمل بالفهم فيكون مرجوحاً ، والدليل على أنه يحمل بالفهم وجهان :

أحدهما : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة ، وإلا لزم الترجيح بدون مرجح إذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير .

والثاني : أن الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدل على أنه المراد ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز ، أو يحتبظ عليه الحال فيحمل على الذي ليس بمراد .

قال : ( فإن غلب كالطلاق تساوي ، والأولى : الحقيقة عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ) .

ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز ، إنما هو فيما إذا لم يعارض أصالة الحقيقة غلبة المجاز ، أما إذا غلب المجاز في الاستعمال ، فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى ، لأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة ، وكونها مرجوحة أمر عارض لا عبرة به .

وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه راجحاً في الحال ، ومن الناس من قال يحصل التعارض ، لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتعادلان ، ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية وهذا ما اختاره المصنف .

قال الهندي : وعزى ذلك إلى الشافعي ، وقد مثل المصنف لذلك بالطلاق فإنه حقيقة في إزالة القيد ، سواء كان عن نكاح أم ملك يد أم غيرها ، وخصه العرف بإزالة قيد النكاح ، ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجاً إلى النية بخلاف الطلاق ، هذا كلام المصنف ، وهو فيما اختاره في هذه المسألة ، وفيما مثل به متابع للإمام في كتاب المعالم ، فإنه كذلك فعل ، ثم أورد على ما ذكر في الطلاق بأنه يلزم ألا يصرف إلى المجاز الراجح إلا بالنية ، وليس كذلك بدليل أنه لو قال تزوجته : أنت طالق طلقت من غير نية ، وأجاب بأن هذا غير لازم ، لأنه إذا قال لمنكوحته

أنت طالق ، فإن عني بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة ، وهو إزالته مطلق القيد وجب أن يزول مسمى القيد ، وإذا زال هذا للمسمى فقد زال القيد بخصوص ، وإن عني به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح ، فلما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن النية ، هذا كلام الإمام في المعالم .

وقد اعترض عليه « ابن التلساني » بأن السؤال لازم إذ الكلام مفروض فيها إذا ذكره ولم ينو شيئاً ، ولا خلاف أنه يحمل على الطلاق فقوله : إن نوى ، وإن نوى حيد عن السؤال ، ولك أن تعترض على الإمام أيضاً ، بأنها لا نسلم أنه إن عني بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال القيد بخصوص ، وإنما يجب ذلك ، أن لو كان المطلق في سياق الإثبات للعموم الشمولي ، وإنما هو عموم بدلي ، فإذا عني الحقيقة المرجوحة ، فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة ، وهي أعم من القيد بخصوص ، فلا تحمل عليه إلا بدليل .

واعلم أن التمثيل بالطلاق من أصله فيه نظر متوقف على تحرير محل النزاع في المسألة وهو مهم ، وقد حرره المتأخرون من كتب الحنفية .  
المجاز أقسام :

الأول : أن يكون مرجوحاً .

والثاني : أن يساوى الحقيقة في الاستعمال ، فلا ريب في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك ، وإن حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنها في القسم الثاني فلا يعاب به .

والثالث : أن تهجر الحقيقة بالسكينة بحيث لا تراد في العرف ، فقد انفصلت على تقديم المجاز مثل من حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنت بشرها لا يجثها وإن كان هو الحقيقة ، لأن المجاز حينئذ ، إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالداية ، وإذا عرفت هذا فنقول : لا يستقيم التمثيل بالطلاق ، لأنه صار حقيقة عرفية أو شرعية عامة في حل قيد النكاح ، وهاتان الحقيقتان مقدمتان على الحقيقة اللغوية .

الرابع : أن يكون المجاز راجحاً ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات نحو



والله لأشربن من هذا النهر ، فإن شربه منه حقيقة في كرهه من النهر بفيه ، وإذا  
اعترف في الكوز وشرب فهو مجاز إذ شربه ، وإنما هو من الكوز لا من النهر ،  
ولأنما المجاز هنا راجح متبادر إلى الفهم ، وقد يراد الحقيقة ، فإن كثيراً من الناس  
يكرع بفيه ، فهذا هو محل النزاع .

( خاتمة ) قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، وقد يصرف اللفظ  
من حقيقته إلى مجازه لقرينة في مثل ما لو قال : رهنتم الخريطة ، ولم يتعرض لما  
فيها والخريطة لا يقصد رهنها في مثل هذا الدين فهل يجعل رهنها لما في الخريطة ،  
وإن كان مجازاً للقرينة الحالية فيه وجهان :

قال : ( السادسة : يعدل إلى المجاز لتقل لفظ الحقيقة كالتحقيق أو حقايرة  
معناه كفضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو عظمه في معناه كالمجلس العالي أو  
زيارة يان كالأسد ) .

هذه المسألة في السبب الداعي إلى التكلم بالمجاز وهو وجوه :

أحدها : ألا يكون للمعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيق .

وثانيها : ألا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي .

وثالثها : أنه قد يكون معلوماً لغير المتخاطبين كما هو معلوم لهما ، والمجاز قد  
لا يكون معلوماً لغيرهما فيعبر عنه لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى .

ورابعها : أن الإختفاء وإن كان غير مطلوب له لكن قد يثقل لفظ الحقيقة على  
السان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتألف تركيب أو لتقل وزنه وقد ذكر  
في الكتاب من أمثلة هذا القسم التحقيق بفتح الحاء المعجمة ، وإسكان النون وفتح  
الفاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر ' روف ، ثم قاف وهو الداهية ، فلما  
كان هذا اللفظ ، أعني التحقيق ثقيلاً على اللسان ، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه  
أعني ثقل الحروف ، والوزن ، وتألف التركيب ، حسن العدول عنه إلى المجاز ، بأن  
تقول : وقع فلان في موت وما أشبهه .

فإن قلت : إذا كان وضع الخنفيق في اللغة الداهية فلا يحسن العدول عنه إلى المجاز مع وجود هذه اللفظة التي ليس فيها شيء من الأشياء الثلاثة

قلت : لعل المجاز هو العدول إلى الداهية .

فإن قلت : هذا ينفيه قول الجوهري ، وهو ما ذكرتموه أن الخنفيق هو الداهية ، والداهية ما يصيب الإنسان من نوب الدهر ، فإن مقتضى هذا أن يكون كل واحد من لفظي الخنفيق ، والداهية دالا على النابذة .

قلت : لمعنى الداهية لفظان :

أحدهما : يدل عليها بالحقيقة وهو الخنفيق .

والثاني : بالمجاز وهو الداهية ، ولعل قول الجوهري الخنفيق الداهية ، معناه أن الخنفيق هو المعنى الذي يطلق عليه الداهية بطريق المجاز .

وخامسها : أن يستحق لفظ الحقيقة عن أن يتلفظ به لحقارة معناه ، كما يعبر بالعائط عن الحرارة .

وسادسها : أنه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع ، والتجنيس وسائر أصناف البديع ، أو لإقامة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز وهذا مراد المصنف بقوله لبلاغة لفظ المجاز .

وسابعها : أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى كالمجاس للعالي والجناب الشريف ، وما أشبه هذه الالفاظ فإنها أبلغ من قولك فلان .

وثامنها : أن يكون لزيادة بيان حال المذكور مثل رأيت أسداً فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه بها من قولك : رأيت إنساناً كالأسد شجاعة .

وتاسعها : أن المجاز قد يكون أدخل في التحقير .

وعاشرها : أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة ، ولم يذكر في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن .

قال : ( السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول ، والأعلام قد لا يكون حقيقة ومجازاً اصطلاحين كالعادة ) .

اللفظ : قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً لغوياً وقد يكون حقيقة ومجازاً .

أما الأول : فن اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له . أو في غيره . ليس بحقيقة ولا مجاز ، لأن شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما حيث اتقى الاستعمال اتقيا ، ومنه الأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها ، فإنها أيضاً ليست بحقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له . أولاً بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كما في الأعلام المرتجلة ، أو نقلها عما وضعت له كالمقولة ، وليست بمجاز ، لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة ، وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا الأعلام المتجددة دون الموضوعية بوضع أهل اللغة ، فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس ، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الأعلام للمقولة والمرتجلة على خلاف ما ظن الجاريردي شارح الكتاب حيث قال : الذي يدور في خلدي أن المراد بالأعلام المقولة .

وأما الثاني : وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً ، فذلك بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار اصطلاحين ، لأن اللفظ الموضوع للمعنى العام كالعادة الموضوعية لكل ما دب على الأرض إذا خصه العرف العام أو الشرع ببعض أنواعه ، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى حقيقة العام لغوية ومجازاً عرفياً أو شريعياً بالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس ، ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس .

وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة التقي والإثبات .

قال : ( الثامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة ) .

اعلم أن المرق بين الحقيقة والمجاز ، إما أن يقع بالتصنيف أو الاستدلال . أما التصنيف فن وجهين :

أحدهما : أن يقول الواضع : هذه حقيقة وذاك مجاز ، وتقول ذلك أئمة اللغة ، قال الهندي : لأن الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن فقه .

والثاني : أن يقول الواضع : هذه حقيقة أو هذا مجاز فثبت بهذا أحدهما ، وهو ما نص عليه ، وزاد الإمام ثالثاً ، وهو أن يذكر خواصهما وفيه نظر ، فإنه يندرج في قسم الاستدلال ، ولا يعد من التنصيص ، وأما الاستدلال ، فبالعلامات ، وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقة والمجاز علامتين :

العلامة الأولى : من علامتي الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة .

فإن قلت : ما ذكرتم منقوض طرداً وعكساً ، أما الطرد ، فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجع ، مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقة منهما ، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم .

قلت : أما المنقول فغير وارد ، لأن المنقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازاً فيه أيضاً ، لا يتأني كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً ، وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيورتها الآن مجازاً عرفياً ، وأما المجاز الراجع ، فقال صني العين الهندي : هو نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة ، وتختلف المدلول على الدليل الظني لا يقدر فيه ، ألا ترى أن القيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر ، وتختلف في بعض الأوقات لا يقدر في كونه دليلاً عليه ، لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الإعرابية ، وأما اللفظ المشترك فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس .

والعلامة الثانية : المراء عن القرينة ، يعني أنا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداها بقرينة دون الأخرى ، فتعرف أن اللفظة في المستعمل حقيقة دون القرينة ، لأنه لو لا استقرار أنفسهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عليه عادة .

قال : ( وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل : وأسأل القرية والأعمال في المنى كاللابة للهمار ) .

العلامة الأولى : من علامتى المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به ،  
إذ الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً ، ومثل فى الكتاب له  
بقوله تعالى : ( وأسأل القرية ) أى لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة  
المسماة بالقرية علم أنه مجاز ، والتقدير : وأسأل أهل القرية . وفى هذا المثال من  
النظر ما قدمته .

العلامة الثانية : أن يستعمل اللفظ فى المعنى المنسب بأن يكون موضوعاً لمعنى  
له أفراد ، فيترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الأفراد ، بحيث يصير ذلك  
البعض منسياً ثم يستعمل اللفظ فى ذلك المعنى المنسب ، فيكون مجازاً عرفياً  
مثال ذلك : لفظ الدابة ، فإنه موضوع لكل ما يدب على الأرض فيترك أهل  
بعض البلدان استعمالها فى الحمار بحيث نسي إطلاقها عليه عندهم .

واعلم أن إطلاقها على غير المنسب مجاز لغوى لا قصرها على الحمار ببلاد مصر ،  
وعلى الفرس بالعراق ؛ وضع غير الوضع الأول ، كذا ذكره ، وقد يقال : إن  
استعملها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً ، فالوضع الثانى ،  
الا يخرج الأول ، عما وضع له .

## الفصل السابع

### في تعارض ما يخل بالفهم

قال : ( الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم ، وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه ) .

الأحوال اللفظية الخمسة بالأفهام : الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار والتخصيص .

وانلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة أوجه ، فقد اشتمل كلامنا هذا على دعاء .

والأولى : أن هذه الخمسة مخلة بالأفهام ، وبيان ذلك أنه على تقدير الاشتراك يحتمل أن يكون المراد غير ما يعنيه ، وعلى تقدير النقل يحتمل أن يكون المراد الحقيقة ، وكذلك على تقدير الإضمار والتخصيص .

والثانية : أنه لا يخل بالفهم من الألفاظ سواها وبيانها حصر المخلات في هذه الأقسام بالدوران ، وذلك بأن يقال : كلما حصل أحد هذه الخمسة حصل الإخلال لما ذكرناه ، وكلما انتفتت الخمسة انتفى الإخلال ، لأن مع زوال الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة ، ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها . هذه طريقة تدلك على الحصر ولك على ذلك طريقة أخرى ، وهي التردد الدائر بين النفي والإثبات ، وذلك بأن تقول : إذا لم يتعين المبنى من اللفظ فلا يخلو ، إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو خارج عنه ، إن كان الأول : فهو احتمال التخصيص ، وإن كان الثاني : فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أو لا .

والاول : إن كان مسبوقاً بوضع آخر فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك.

والثاني : إن كان المصير إليه لضرورة لنظية فهو احتمال الإضمار ، وإلا فاحتمال المجاز .

والثالثة : أن التعارض بينهما يقع على عشرة أوجه ، وبيانها أنه إنما يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين ، ثم بين الإضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة .

واعلم أن هذه الدعوى غير محررة ، والاعتراض عليها من وجوه :

أحدها : أنه إن أريد أنه إذا انتفت الخمسة حصل الظن بالدلول لا الجزم فليس يصحح ، فإن الظن حاصل مع الاحتمالات ، وإن أريد أن الخمسة تخل بالجزم بالدلول لا بظنه فنقول : لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال وحصول الجزم كيف وقد ذكر الإمام أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنفي عشرة احتمالات ، فذكر هذه الخمسة مع التقديم والتأخير والتناسخ والمعارض العقلي وتغير الإعراب ، ومعلوم أن هذه العشرة إنما تخل باليقين لا بالظن ، فكان حقه أن يذكرها هنا العشرة بعينها ، فالخسر في الخمسة باطل .

فإن قامت : لعل المراد أن انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن .

قلت : هذه الغلبة لا ضابط لها وغلبة الظن لا تخرج عن باب الظن ، فإن الظنون تتفاوت وهي مشتركة في مشروع واحد .

والثاني : أن ما ذكر من أنه إذا انتفى المجاز والإضمار بقي اللفظ مستعملاً فيما وضع له مفهومه ، أنه إذا وجد أحدهما لا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، وليس كذلك لأن الإضمار على قسمين :

أحدهما : ما يوجب مجازاً في اللفظ مثل : ( واسأل القرية ) ، فإن إضمار الأهل هو الذي صير إسناد السؤال في الظاهر إلى القرية مجازاً .

الثاني : هو ما لا يوجب مجازاً في اللفظ كقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ) (١) الآية . فإذا أضمرنا فيها محدثين لا يتجدد في اللفظ مجاز ، وكذلك قوله : ( فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ) فإذا أضمرنا فأفطرتم لا يتجدد في اللفظ مجاز .

الثالث : أن الكلام في هذه المحتملات إن كان في مطلقاتها وأجناسها دون أنواعها وأشخاصها ، فلا ينبغي أن يذكر الإضمار ولا التخصيص ، لأنهما نوعان للمجاز فيندرجان تحت مطلقه ، وعلى هذا يكون الاحتمالات المخلّة ثلاثة فقط ، وإن كان الكلام في أنواعها دون مطلقاتها ، وأجناسها فلا ينحصر في خمسة ، لأن أنواع المجاز متعددة كما سبق ، وقد ذكر فيما تقدم اثني عشر نوعاً ، وأنواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر اثنين منها ، فعلم أن الحصر في الخمسة فاسد .

الرابع : أن من جملة الاحتمالات المخلّة بالفهم النسخ ، لأن السامع إذا جوز على حكم اللفظ أنه منسوخ لم يحزم ثبوته ، ولم يذكره مع الخمسة ، والإمام ذكره بعد ذلك وزعم أنه مندرج في التخصيص ، فلذلك لم يقرره بالذكر وتبعه المصنف في ذلك ، وهذا لا يستقيم لا على أصله ولا على الحق في نفس الأمر ، فإن أصله أن صيغة الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار ، فلا عموم في الأزمان فلا نسخ ، وأما على الحق في نفس الأمر ، فلأننا إذا سيرنا الأوامر لا نجد لها تقتضي بصيغتها فعل المأمور أبداً فكان الأحسن أن يعد النسخ ، وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال :

يجوز ثم إضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو مخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرهم نسخ فما بعده قسم مخلفه

قال : ( الأول : النقل أولى من الاشتراك لأفراده في الحالتين كالزكاة ) .

شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فنقول : النقل أولى من



الاشتراك ، لأن المنقول مدلوله مقرر في الحالتين : أى قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو اللغوى ، وأما بعده فلأن مدلوله المنقول إليه وهو الشرعى أو العرفى ، وإذا كان مدلوله مفرداً لم يتمتع العمل به .

وأما المشترك فمدلوله متعدد في كل وقت فيكون المجمع لا يعمل به إلا بقرينة الهم إلا أن يقال : تحمله على معنييه وما لا يتمتع العمل به أولى من عكسه ، مثال ذلك لفظ الزكاة ، فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط ، ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب فإذا تعارضاً فالنقل أولى لما ذكرناه ، ومن أمثله أن يقول الشافعى : الفاتحة ركن في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » (١) ولفظ الصلاة في عرف الشرع منقول إلى العبارة المخصوصة فوجب أن تكون الفاتحة ركناً فيقول الحنفى : مذهب القاضى : أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ ، بل الصلاة مشتركة بين الدعاء وبين المتابعة ، ومنه سمي الثانى في جليلة السياق مصلياً لكونه تابعاً لصلوى الذى قبله ، وسميت هذه العبارة صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً ، وإذا كانت مشتركة كانت بحملة ، فيسقط الاستدلال بها حتى يدين الخصم رجحان اللفظ فى أحدهما .

فتقول : جعلها منقولة إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما تقرر .

ومنها : أن يقول الشافعى : الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناؤه أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً » (٢) والطمهارة في عرف الشرع منقولة إلى إزالة الحدث والخبث ، ولا نحدث فيتميز الخبث ، فيقول المالكي لفظ الطهارة

(١) حديث صحيح رواه أحمد والبخارى ومسلم ، من حديث أبى هريرة : « رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفى رواية بقاتحة الكتاب - فهو خداج ، هو خداج غير تمام » .

(٢) ولفظه كما عند مسلم وأحمد وأبو داود والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « طهور إناؤه أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاً بالتراب » .

مشترك في اللغة بين إزالة الألفزار وبين الغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى ، لأنه مستعمل فيهما حقيقة إجماعاً ، والأصل عدم التغير والتقرب إلى الله تعالى كان معلوماً لهم لقوله تعالى : ( ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ) (١) والمشارك يحمل فيسقط الاستدلال به حتى بين الخصم الرجحان .  
فتقول : جعله منقولا إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما مر .

قال : ( الثاني : المجاز خير منه لكثرتة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كذلك ) .

المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أنه أكثر في اللغة والأكثرية دليل الرجحان .

والثاني : أنه على تقدير المجاز ، إن كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز ، وإن كان مجرداً عنها وجب حمله على الحقيقة فهو معمول به ، على التقديرين بخلاف الاشتراك ، فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم ، وإن عمل به عند البعض احتياطاً فليس العمل للاحتياط كالعمل مع التحقيق .

ومن أمثلة الفضل قولنا : موطوءة الأب بالزنا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى :  
( فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ) (٢) وهذه طابت للإبن .

فإن قلت : هذا معارض بقوله تعالى : ( ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم ) (٣) والنكاح حقيقة في الوطء .

قلت : بل هو حقيقة في العقد لقوله تعالى : ( وأنكحوا الأيامى منكم )

---

(١) سورة الزمر ( آية ٣ ) .

(٢) سورة النساء ( آية ٣ ) .

(٣) سورة النساء ( آية ٢٢ ) .

وغيرها من الآيات ، وإذا كان حقيقة في العقد لا يكون حقيقة في الرطاء ، وإلا يلزم الاشتراك .

فإن قلت : لولا ذلك لزم المجاز .

قلت : المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه .

ومنها قولنا : لا يجوز التوضؤ بالنبيذ ، لأن الله تعالى نص على سببية الماء ، فوجب حصر السبب فيه عملاً بالأصل الثاني لسببية غيره .

وإنما قلنا : إن الله تعالى نص على سببية الماء لقوله تعالى : ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) (١) والطهور هو الذي يتطهر به كالخمر والسعوط الذي يتحفظ به ، ويتسقط به . فيقول الحنفى : الأصل في فعول أن يكون تابعاً لتفاعل في الفعول والتعدية ، وطاهر قاصر فطهور مثله ، فلو كان هنا الذي يتطهر به للزم الاشتراك وعلى ما نقوله تكون صيغته هنا مجازاً ، فإنه لا تكرار في طاهرة بماء السماء والمجاز أولى من الاشتراك لما مر ، فتقول : هو الترجيح مدفوع بقوله تعالى : ( ليظهركم به ) والباء للسببية فيدل على أن المراد الذي يفعل به التطهير .

قال : ( الثالث : الإضمار خير منه لأن احتياجه إلى القرينة في صورة احتياج الاشتراك إليها في صورتين ) .

الإضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي صورة إرادة المعنى الإضمارى بخلاف المشترك ، فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته إذ ليس البعض فيه أولى من البعض ، وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل وأسأل القرية ، أى أن لفظ القرية ، محتمل أن يكون منقولاً بالاشتراك على الأهل والأبنية ، ويحتمل أن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، والأهل مضمرة فيقول الناظر الإضمار أولى لما قلناه ، ومن أمثله قولنا لا يجوز للاب أن يتزوج بجارية ابنه ، لقوله تعالى : ( حرمت عليكم أمهاتكم إلى قوله وحلائل أبنائكم ) (٢) وجارية الابن حليلة ،

(١) سورة الفرقان ( آية ٤٨ ) .

(٢) سورة النساء ( آية ٢٣ ) .

لأن الخلية فعيلة من الحل ، وهى المرأة التى يحل وطؤها، خلية الابن المرأة التى يحل له وطؤها ، والجارية المملوكة للابن كذلك فتكون خلية له ، وإذا كانت خلية للابن اندرجت تحت الآبة ، فتكون محرمة على الاب. فيقول الحنفى : خلية الرجل هى المرأة التى تحل له بالنكاح وهى الزوجة ودليله النقل .

قال الجوهري : الخلية الزوجة . فنقول : لانسلم أن إطلاق الخلية على الزوجة بطريق الحقيقة .

فإن قلت : الاصل فى الإطلاق الحقيقة . قلت : نعم لكن لو جعلناه حقيقة فيما ذكرتم ، فيما أن يكون حقيقة فيما ذكرناه أيضاً أو مجازاً فيه ، والثانى باطل لأنه يلزم منه ترجيح الاستعمال فى دلالة على الحقيقة على الاشتقاق فى دلالة عليها ، وذلك لأن الظاهر أن الجوهري إنما أخذ أن الخلية هى الزوجة من استعمال العرب ، والاستعمال أعم منه أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، ونحن دللنا باشتقاق لفظ الخلية المقتضى لما هو أعم من الزوجة ، فليكن أرجح لبعد الخطأ فيه ، والأول أيضاً باطل لأنه يلزم منه الاشتراك .

فإن قلت : لو لم يكن مشتركاً بل كان حقيقة فيما ذكرتم مجازاً فيما ذكرناه لزم الإضرار ، لأن جارية الابن لا تحرم على الأب على التأيد بالإجماع بل ما دامت مملوكة ، والآية إنما سبقت لبيان المحرمات على التأيد فلا بد من إضرار ما يصح به تحريم جارية الابن لا على التأيد ، لجواز أن يقال : وحلائل أبنائكم بالنكاح وبما لك اليمين ما دامت حليلتهم ، والإضرار أيضاً خلاف الأصل ، فوقع التعارض بين الاشتراك والإضرار .

قلت : الإضرار أولى .

ومنها : قراءة الفاتحة واجبة فى صلاة الجنائز لقوله ﷺ : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » وهذه صلاة فوجبت الفاتحة فيها ، فإن قال الخصم لفظ الصلاة مفهوم مشترك فى عرف الشرع لإطلاقه على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنائز ، وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف ، وعلى ما لا قيام فيه كصلاة المريض . وليس بينهم ما قدر مشترك ، فجعل اللفظ حقيقة فيه فيكون مشتركاً

بمحلا يسقط الاستدلال به ، قلنا : المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فتندرج صلاة الجنازة تحت عمومه .

فإن قلت : وجب جعل اللفظ غير منقول حذراً من الاشتراك ويكون ههنا إضمار تقديره كل صلاة من الصلوات الخمس ، لم يقرأ فيها بأم القرآن ، ويكون إطلاق لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازاً لتوياً ، والإضمار أولى من الاشتراك فنقول : هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس .

قال : ( الرابع : التخصيص خير لأنه خير من المجاز ، كما سيأتي مثل : ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم ، فإنه مشترك أو مختص بالعقد وخص عنه الفاسد ) .

التخصيص خير من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز ، والمجاز خير من الاشتراك ينتج ما ادعيناه .

أما الصغرى فلها سيأتي إن شاء الله تعالى ، وأما الكبرى فلها مر ، مثاله أن يقول الحنفى : موطوءة الأب بالزنا محرمة على الابن لقوله تعالى : ( ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم ) وهو حقيقة في الوطء ، فنقول : بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى : ( وأنكحوا الإيماى منكم ) (١) وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء ، أو أن يكون مختصاً بالعقد وخص عنه الفاسد حتى إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً فلا يلزم أن ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد ، والتخصيص أولى من الاشتراك .

قال : ( الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة ) .  
المجاز خير من النقل ، لأن النقل يستلزم نسخ الأول : مثاله الصلاة ، فإن المعتزلة ادعت أنها منقولة إلى الأفعال الخاصة ، وجمهور الأصحاب قالوا : إنها مجازات لغوية اشتهرت فذهبهم أولى ، لأن المجاز أولى من النقل .  
ومن أمثله أن يقول المالكى : يجزى رمضان كله نية واحدة من أوله لقوله .

عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » (١) ووجه الاحتجاج أن الصيام منقول عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص ، والمعرف بأل يفيد العموم واستغراق الصوم إلى الأبد ، ورمضان من جملة ذلك ، فيكون مفهوم ذلك أن من يبيت كان له الصوم ، وهذا قد ثبت . فيقول الشافعي : لا لسلم أنه منقول ، بل بجاز في إمساك جزء من الليل قبل الفجر ، ويكون من بجاز التعبير بالأعم عن الأخص ، فإن الشرع لم يصرح بتبنييت الصوم وما ذكرناه محمل صالح له ، والمجاز أولى من النقل .

قال : ( السادس : الإضرار خير منه لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : ( وحرم الربا ) فإن الأخذ مضمّر والربا نقل إلى العقد ) .

الإضرار أولى من النقل لأن الإضرار مساو للمجاز لما سيأتي إن شاء الله تعالى : والمجاز أولى من النقل لما مر . مثاله قوله تعالى : ( وحرم الربا ) فإن الربا هو زيادة الزيادة بمعنىها لا توصف بحل ولا حرمة ، فلا بد من تأويل ، فأضمرت طائفة الأخذ وقالت : التقدير حرم أخذ الربا ، فإذا توافق البايع والمشتري على إسقاط الزيادة صح ، وقالت طائفة الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ، وذلك لقريئة قوله : ( وأحل الله البيع ) فإذا نهي المنهى عنه نفس العقد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا ، فالأول أولى لأن الإضرار أولى من النقل .

قال : ( السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : ( وأحل الله البيع ) فإنه المبادلة مطلقاً وخص الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة ) .

التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز لما سيأتي إن شاء الله ، والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير . مثاله قوله تعالى : ( وأحل الله البيع ) (٢) فن قائل : البيع موضوع للمبادلة مطلقاً وخص عنه الفاسد لكونه

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث حفصة - رضى الله عنها - بلفظ « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل » .

(٢) سورة البقرة ( آية ٢٧٥ ) .

غير حلال ، ومن قائل بل نقل إلى المعاوضة المشتمل على الأركان والشرائط ،  
فالأول أولى لأن التخصيص أولى ، من أمثله أن يقول المالكى : يلزم الظهار من  
الامة وأم الولد لقوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم) الآية وهما من جملة  
النساء ، فإن قال الشافعى : لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب  
ألا يتناول محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا لزم أن يكون مخصوصاً بذوات المحارم ،  
فإنهم من نسائهم ، ولا يلزمهم فيهن ظهار . كان للمالكى أن يقول : إذا تعارض  
النقل والتخصيص فالتخصيص أولى .

قال : ( الثامن : الإضرار ، مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابنى ) .

الإضرار مثل المجاز فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل من خارج ،  
وإنما قلنا : إنهما سيان لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة ، واحتمال خفائهما ،  
وهذا ما جزم به في الكتاب تبعاً للإمام في المحصول .

وقال الإمام في المعالم : يترجح المجاز لكثرتة ، وهذا ما اختاره صنى الدين  
الهندى ، وقيل بالعكس . قوله مثل هذا ابنى .

اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل والذى عندي في تقريره  
أن القائل لعبد هذا ابنى ، والعبد لا يمكن أن يكون ابنه إما لكونه مشهور  
النسب من غيره ، أو لكونه أكبر سنأ منه ، فهنا قد اتفت الحقيقة ، وبقي  
اللفظ دائراً بين مجازى الإضرار والمجاز ، إذ يحتمل أن يكون المراد مثل  
ابنى فى الخو ، أو أنه ابنى مجازاً لذلك ، وأما أنه هل يترتب على هذا عتق  
أو لا يترتب . فليس من وظيفة الأصولى التعرض له ، ولا إرادة المصنف ،  
وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه ،  
هل يعتق لكونه أقرب بالنسبة التى لازمها العتق فيأخذ باللازم ، وإن لم يثبت  
اللزوم . ولكن ليس مأخذ الوجهين الإضرار والمجاز ، كيف وهو إنما أراد باللفظ  
حقيقته ، ولكن لم تسمع منه ، وكذا لو قال أحد الوارثين ، فلانة بنت أيتنا هل  
يحكم بعقها وجهان : وليس مأخذهما مجاز الإضرار والتخصيص بل شيء غيره ،  
وقد نبهنا على ذلك لتلا يغتر به مغتر .

وأما ما ذكره الرافعى فى الركن الأول من الباب الثانى . فى أركان الطلاق عن

فتاوى القفال من أنه لو قال لامرأته يا بنتي : وقعت الفرة بينهما عند احتمال السن ، كما لو قال لعبد أو أمته ، واختار النووي أنه لا يعتق بمجرد ذلك لأنه يذكر في العادة للاستيناس والتحني ، فهذه المسألة غير المسألة التي نحن فيها ، وهي قوله : هذا ابني ، والفرق واضح بينهما ، وهو ما ذكره النووي : من أن يا بنتي يذكر في العادة للاستيناس والتحني ، وهذا ابني ليس كذلك فقد وضع أن مسألة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فافهم ذلك ، وتأثيرها ما لو قال : أوصيت لزيد بنصيب ابني .

وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تحمل على مثل نصيب ابنه ، ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي : يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى : ( اقتلوا المشركين ) فإن قال المالكي : يلزم على ما ذكرته أن يكون لفظ المشرك مجازاً إذ المشرك من جعل الشريك ، وهذا يصدق على شركاء الزرع والعقار ، ويكون قد عبر بلفظ المشرك عن الكافر بالشرك تعبيراً عن الإخص بلفظ الأعم ، بل ينبغي أن يكون في الآية إضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صوناً له عن المجاز ، ولا يندرج صورة النزاع ، حيثئذ كان للشافعي أن يقول : المجاز أولى ويتجاذبان أطراف الكلام .

ومنها : أن يقول الشافعي : النية شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ) الآية . وجه التمسك أنه تعالى يأمر بغسل الأعضاء المذكورة لأجل الصلاة ، لأنه أمرنا بالغسل لأجل إرادة الصلاة ، لأن المراد من القيام إلى الصلاة إرادة الصلاة باتفاق المفسرين ، والأمر بالفعل بشرط إرادة فعل آخر يكون أمراً بالفعل ، لأجل الفعل الآخر ، كما في قولهم إذا دخلت على الخليفة فتأدب أي لأجل الدخول عليه ، ومنه قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) (١) أي لأجل نجواكم فلم أنه أمر بغسل الأعضاء لأجل الصلاة وجوباً ، ولا يعني باشتراط النية سوى وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة ، فإن قال الحنفى : لم قلت : إن المراد هنا الوجوب ؟



قلنا : ظاهر الأمر الوجوب . فإن قال : نعم ، ولكن لو حملناه على الوجوب  
لزم إضمار الحدث ، لأن الوضوء لا يجب إلا على المحدث ، ولو حملناه على الدب لم  
يلزم الإضمار ، وإنما يلزم المجاز في لفظ الأمر .

قلنا : الإضمار أولى وهو منقول هنا عن عكرمة ، وابن مسعود ، ويقع  
النظر بينهما .

ومنها : إذا تحقق الرجل من امرأته النشوز ، ولكنه لم يتكرر ، ولم يظهر  
إصرارها عليه فله مع الوعظ أن يهجرها في المضجع ، وفي ضربها وجهان :  
رجح الشيخ أبو حامد والمحاملي أنه لا يجوز ، ومال ابن الصباغ والشيخ أبو إسحاق  
الشيرازي إلى الجواز ، واختاره النووي والمأخذ قوله تعالى ( واللاتي يخافون  
نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ) (١) فن قال بالأول قال  
بجواز آ كما في قوله تعالى ( فن خاف من موص جنتاً ) (٢) أى علم وفي الآية إضمار  
والعنى واللاتي يخافون نشوزهن فعظوهن ، فإن نشزن فاهجروهن في المضجع ،  
فإن أصررن فاضربوهن ، ومن قال بالثاني : قال : الخوف بمعنى العلم بجواز آ كما في  
قوله تعالى ( فن خاف من موص جنتاً ) أى علم فتعارض المجاز والإضمار .

قال : ( التاسع : التخصيص خير لأن الباقي متعين والمجاز بما لم يتعين مثل  
( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ) فإن المراد التلفظ وخص النيان  
أو الذبح ) .

التخصيص أولى من المجاز ، لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعين  
بخلاف المجاز ، فإنه ربما لم يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي ، فإذا  
اتتني بقرينة افتقر صرف اللفظ إلى المجاز إلى تأمل لاحتمال تعدد المجازات ، ولا  
يقال : اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة ، وتلك القرينة تهدي إلى المجاز فأين

---

( ١ ) سورة النساء آية (٣٤)

( ٢ ) سورة البقرة آية (١٨٢)

التأمل بعد القرينة ، لأننا نقول : قد تجيء القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض إلى تعيين المقصود . مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفى : متروك التسمية عمداً لا يخل بقوله تعالى ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه نفسق ) (١) أى ولا تأكلوا مما لم يلفظ عليه باسم الله .

وقول الشافعى : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجاز لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبح لأنه لو لا ذلك وأولنا كما قلنا للزم تخصيص اللفظ إذا سلمتم أن ذبيحة النامى حلال فللحنفى أن يقول التخصيص خير من المجاز . ومن أمثله أيضاً أن يقول الشافعى : العمرة فرض لقوله تعالى ( وأتموا الحج والعمرة لله ) (٢) وظاهر الأمر الوجوب ، فيقول المالكي : تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما ، لأن استعمال الإتمام في الابتداء مجاز ، والتخصيص أولى من المجاز . للشافعى بعد هذا أن يقول : هذا الترجيح معارض بأنهما قد استويا في السياق فوجب أن يستويا في الحكم ، والحج واجب إجماعاً ، فيجب الآخر عملاً بالأصل المستوى بينهما .

قال : ( العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ولكم في القصاص حياة ) .

التخصيص خير من الإضمار لأن التخصيص خير من المجاز لما مر ، والمجاز مساو للإضمار والأولى من المساوى أولى مثاله قوله تعالى ( ولكم في القصاص حياة ) (٣) فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال منهم قائل : الخطاب عام اختص بالورثة لأنهم إذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا المائل الذى صار عدواً لهم ، وقال قائل : بل هو عام والمشروعية مضمرة أى ولكم في مشروعية القصاص حياة وذلك لأن الناس إذا سلبوا أن القصاص مشروع كان ادعى لاندفاع القتل ما بينهم ، لأن من هم بالقتل واستحضر أنه يقتص منه انكف عن القتل غالباً .

(١) سورة الأنعام آية (١٢١)

(٢) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٩)

واعلم أن هذا التأويل الثاني هو الصحيح ، وإن كان الأول ترجيحاً من جهة أولوية التخصيص ، وكذلك كل ما أوردناه من هذا الفصل من الأمثلة ، فإننا غير حاكين عليه بالترجيح إلا من جهة ما أوردناه له مثالا ، ولا يشترط أن يكون مرجوحاً من وجه آخر هو أقوى أو مساو ، لذلك ذكرنا في بعض الأمثلة أن الترجيح يندفع بالأمر الفلاني تنبيهاً على ما أشرنا إليه الآن ، ومن أمثلة هذا الوجه العاشر أن يقول المالكي : السكب طاهر لقوله تعالى ( فكلوا بما أمسكن عليكم ) (١) والضمير في أمسكن عام في جملة الجوارح فيندرج فيه السكب فيجوز أكل موضع فيه عملاً بالظاهر فيكون طاهراً فيقول الشافعي : يلزم على ما ذكرتموه جواز أكل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون موضع فيه من الحلال محل النزاع ، فللمالكي أن يقول على ما ذكرناه : يلزم التخصيص ، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى .

ومنها : قولنا : لا يصح صوم رمضان إلا بنية الفرض خلافاً لأبي حنيفة حيث قال : يصح بمطلق النية أو بنية النقل ونية واجب آخر ، لنا إنما الأعمال بالنيات ، يقتضى توقف ذات الأعمال على نياتها ، كما يقال : إنما الكتابة بالقلم ، ويلزم من توقف ذات الأعمال توقف صحتها لاستحالة وجود الصحة بدون الذات ، والمراد بالنيات نيات الأعمال ، فاقضى توقف صحة كل عمل على نيته فيتوقف الفرض على نية الفرض .

فإن قلت : السكال مضمّر في الحديث ، إذ لو لم يضر لزّم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية ، كرد الودائع والنصوب .  
قلت : التخصيص أولى .

قال : ( تنبيه : الاشتراك من النسخ لأنه لا يبطل ) .

التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الأعيان ، لا التخصيص في الأزمان الذي هو النسخ ، فإن الاشتراك خير منه ، وذلك لأن الاشتراك لا إبطال فيه ، بل غاية التوقف إلى القرينة عند من لا يحمله على معنيته بخلاف النسخ ، فإنه يبطل الحكم السابق بالكلية مثال التبييت شرط في صحة صوم رمضان خلافاً لأبي حنيفة ، وساعدنا على القضاء والنذر فتقيد محل النزاع على محل الوفاق .

فإن عارض بما روى أنه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فرأى اليهود صائمين فسأل عليه السلام عن صومهم ويومهم ، فقيل هذا يوم أنجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام ، وأهلك عدوه فرعون ، وكان موسى عليه السلام يصومه شكراً ونحن نصومه اتباعاً له ، فقال عليه السلام : « نحن أحق بموسى منهم ، ثم أمر منادياً ينادى ألا من أكل فليمسك بقية النهار ، ومن لم يأكل فليصم » (١) أمر بالصوم في أثناء النهار . ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون إلا بنية من النهار .

قلنا : لا نسلم وجوب ذلك اليوم .

فإن قال : ظاهر الأمر الوجوب ، كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والتدب أن يقول : كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في التدب ، وإذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة وعندنا صوم النقل يصح بنية من النهار .

فإن قلت : الاشتراك خلاف الأصل . قلت : لو لم يكن مشتركاً لزم النسخ ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت ، والاشتراك خير من النسخ .

قال : ( والاشتراك بين عليين خير منه بين علم ومعنى وخير منه بين معنيين ) .  
هذان فرعان :

الاول : أنه إذا تعارض المشترك بين عليين والمشارك بين علم ومعنى ، فالمشارك

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود .

( تفسير الوصول ٢ / ٢٠٤ ) .

بين عليين أولى لأن الأعلام ، إنما تطلق على الأشخاص المخصوصة كزيد وعمر ،  
إذ المراد العلم الشخصي لا الجنسي ، وهذا بخلاف أسماء المعاني إذ تتناول المسمى  
في أي ذات كان ، فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عليين أفل الفرع .

الثاني : وإليه أشار بقوله : وهو أي المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك  
بين معنيين ، لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك من الأول أفل من الثاني ، هذا  
ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين ، وأنت إذا نظرت إلى قولهما المشترك  
بين عليين وبين علم ومعنى ، علمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفرادها ،  
وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز ، علمت أن الغفلة  
تطرق ليهما في ذلك ، وبالله التوفيق .

## الفصل الثامن

### في تفسير حروف يحتاج إليها

قال رحمه الله: ( الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل :  
الاولى : الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب  
مثل : تقابل زيد وعمرو ، وجاء زيد وعمرو قبله ، ولأنها كالجمع والتثنية وهما  
لا يوجبان الترتيب ) .

هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة  
وقوعها في الدلائل . وقد أودعه مسائل :

الاولى : في حكم الواو العاطفة . وبدأ بها لأنها أصل الباب وفيها مذاهب :  
أحدها : أنها للترتيب وهو الذي اشتهر من أصحاب الشافعي ، كما قال إمام  
الحرمين ، وهو قضية كلام الماوردي حيث استدل على الترتيب في الوضوء بآية  
الوضوء . وقال : قد عطف بحرف الواو ذلك موجب للترتيب لغة وشرعا .

الثاني : أنها للبيعة وعليه الحنفية كما قال إمام الحرمين ، ثم قال : وقد ذل الفريقان  
يعني القائلين بالترتيب والمعية .

والثالث : وهو المختار أنها لمطلق الجمع لا تدل على ترتيب ولا معية ، فإذا  
قلت : جاء زيد وعمرو فقد أشركت بينهما في الحكم من غير تعرض لمجيئهما معاً  
أو لمجيئ أحدهما بعد الآخر فهي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، وهذا ما نقله  
القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر أصحابنا ، ونقل عن الفراء أنها  
للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل : اركعوا واسجدوا . ويشبه ألا يكون هذا مذهباً  
رابعاً مفصلاً ، لأن الموضوع للقدر المشترك بين معنيين إذا تعذر حمله على أحدهما  
يحمل على الآخر ، ولا يكون حمله عليه القرينة موضوعاً له بل لتعذر الحمل على

صاحبه وانحصار الامر فيه ، ونقل بعضهم عن القراء انها للترتيب ، وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بثلاثة أوجه :

١- هـ : إجماع النحاة . قال أبو علي الفارسي : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق . وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه ، أنها للجمع المطلق .

الثاني : أنها تستعمل حيث يتمتع الترتيب ، فإنك تقول : تقاتل زيد وعمرو والتفاعل يقتضى صدور الفعل من الجانبين معاً ، وذلك يناق الترتيب ، وتقول : جاء زيد وعمرو قبله ويتمتع هنا أن تكون الواو للترتيب ، وإلا لزم التناقض ، وإذا استعملت في غير الترتيب وجب ألا تكون حقيقة في الترتيب رفعاً للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت المدعى وإنما ينفي كونها للترتيب .

والثالث : أن النحاة قالوا : واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع وباء التثنية في المنفقات ، ولذلك أنهم لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة وتأنيثها استعمالوا واو العطف ، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب ، فكذلك واو العطف وهذا الدليل كالذي قبله لا ينفي القول بالمعية وهنا أموراً .

٢- هـ : أنه أطلق الواو والصواب تقيده لواو العطف لتخرج واو مع وواو الحال مثل : سرت والنيل فإنهما يدلان على المعية بلا شك .

وثانيها : حكايته الإجماع فلا فيه الإمام والإمام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسبيلي ، وفيه نظر . فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم .

وقد سبق النقل عن القراء وكذلك قال شيخنا أبو حيان في الارتشاف ونقله السبيلي (١)

(١) هو : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخنعمي السبيلي كان عالماً باللغة والسير ضريباً .

من كتبه : «الروض الأنف» في شرح السيرة النبوية لابن هشام ، و «التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام»

والسيراني (١) إجماع النحويين بصريهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح .

وثالثها : وهو المقصود الأعظم والمهم الأكبر . ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم المعقول ، أنه فرق بين مطلق الماء ، والماء المطلق بما حاصله أن الحكم المطلق يطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد ، والمرتب على الماء المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق ، ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة ، توقفه على الحقيقة المقيد بقيد الإطلاق .

قلت : وقد جرى البحث مع والذي رحمه الله في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق ، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول حقيقة الماهية وبالثاني هي تقيد الإطلاق ، فالأول لا يقيد ، والثاني يقيد لا .

وقولنا : يقيد لا يقيد التجرد عن جميع النبود إلا بقيد لا . وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن نبود معروفة ، ولذلك أمثلة منها : مطلق الماء ، والماء المطلق .

فالأول : ينقسم إلى الطهور ، والظاهر غير الطهور ، والنجس ، وكل من الطاهر غير الطهور ، والنجس ينقسم بحسب ما يتغير به ، ويخرجه ذلك عن أن يطلق عليه اسم الماء .

والثاني : وهو الماء المطلق لا ينقسم إلى هذه الأقسام ، وإنما يصدق على أحدها

---

== توفي سنة ٥٨١ هـ .

( تذكرة الحفاظ ١٣٧/٤ ، الأعلام ٨٦/٤ )

(١) هو : الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيراني ، نحوي عالم بالأدب ، وكان معتزلياً متعقفاً ، لا يأكل إلا من عمل يده .

من مؤلفاته : « الإقناع » في النحو أكله بعده ابنه يوسف ، و « أخبار النحويين البصريين » و « صنعة الشعر » وغير ذلك .

توفي سنة ٣٦٨ هـ .

( وفیات الأعيان ١٣٠/١ ، الأعلام ١١٠/٢ ، ١١١ )



وهو الظهور ، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمتنع بها أن يقال له ماء إلا مقيداً كقولنا : ماء يتغير بزعفران أو أشنان أو نحوه ، وماء اللحم ، وماء الباقلا ، وما أشبه ذلك .

ومنها : اسم الرقبة ، وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة والمطلقة لا يصدق إلا على السليمة فلا يجوز في العتق عن الكفارة ، إلا رقبة سليمة لإطلاق الشارع إياها . والرقبة المطلقة مقيدة بالإطلاق ، بخلاف مطلق الرقبة .

ومنها : الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والكامل ، وحقيقية منتزعة إليهما ، وإذا أطلق ينقيد بالكامل المتعارف ونحوها في الرواج بين الناس .

ومنها : الثمن والأجرة والهداق وغيرها من الأعراض المجعولة في الذمة ينقسم إلى الحال والمؤجل . وإذا أطلقت إنما تحصل على الحال ، فلا إطلاق قبيل اقتضى ذلك .

ومنها : حقيقة القرابة ، يدخل فيها الأب والإبن وغيرهما من القربات ، وعند الإطلاق لا يدخل فيها الأب والإبن لأنهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية لمزيد على بقية القرائب ، فيقال إنهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة ، ذلولا ما قلناه من تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما أنهما أقرب الأقارب ، وإنما امتنع إطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الإطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة .

هذا ما حرره والذى أيده الله تعالى حال البحث ، وكان أصل البحث في مسألة القرابة لذلك أوردناها ، وقد أوردت عليه إذ ذاك سؤالات وألف مختصراً لطيفاً في ذلك وأجاب عنها ، فلنذكرها على وجه السؤال والجواب .

فإن قلت : اللفظ إنما وضع مطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقيدهم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة ، من أين قلت : من جهة إطلاق المتكلم فصار إطلاقه قيداً في اللفظ .

فإن قلت : من المعلوم أنه ليس في اللفظ فهل يقولون إن ذلك تربية حالية أو لفظية وهي متوسطة بين القرائن الملتصقة بها ، والقرائن الحالية وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه ، وذلك أن الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتمديد . فإنك إذا قلت : قام الناس ، كان كلاماً يقتضي إخبارك بقيام جميع الناس ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية ، فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن إقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدا ، وقد علمت أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا عبرة بكلام السامع والناظم . فهذه ثلاثة شروط .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك ، واللفظ وحده كاف في الإفادة ، لأن الواضح وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضح له معناه أنه جعله متبهاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه الخصوص ، والمقصد في الحقيقة إنما هو المتكلم ، واللفظ كالأداة للموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا : قام الناس ولم تعلم من قائله هل قصده وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره ، هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال : قام الناس ؟

قلت : قد تقدم الجواب عن هذا في أول باب اللغات ، وكذلك ما قبله وبالله التوفيق .

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع المطلق ، وأنه كان الأسد أن يقول مطلق الجمع فساق النظر إلى ذكر هذه المباحث الجلية .

قال : ( قيل : أنكر ومن عصاهما ملقناً ومن عصى الله ورسوله .

قلنا : ذلك لأن الأفراد أشد تعظيماً ، قيل : لو قال لغير المدخول بها أنت طالق ، وطالق ، طلقت واحدة بخلاف أنت طالق طلقتين .

قلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله طلقتين تفسير لطالق ) :

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين :

الاول : ما روى مسلم في صحيحه أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى ، فقال له رسول الله ﷺ « بئس الخطيب أنت قل : ومن يعص الله ورسوله (١) ، وهذا يدل على أنها لترتيب إذ لو كانت للجمع لما حسن الظم .

أجاب بأن ذلك ليس لأنها للترتيب ، بل لأن الأفراد بالذكر أشد في التعظيم ، وما يدل على هذا أنه لا يترتب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ ، بل معصية الله معصية الرسول ﷺ لتلازمهما .

وإن قلت : ما الجمع بين إنكاره ﷺ على هذا الخطيب مع قوله ﷺ « ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، (٢)

وقال في حديث آخر : « فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم ، فقد جمع بينهما في ضمير واحد . وقد قلت : أجيب بوجهين :

---

(١) رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) بشرح النووي من حديث عدى بن حاتم ، منفرداً به . وذكره الحاكم في المستدرک ، وقال : صحيح على شرط الشيخين . كما رواه أبو داود واللساني (٧١/٦) شرح السيوطي ،

(٢) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أنس رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله ، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار ، (الفتح الكبير ٤٩/٢) .

أحدهما : أن النبي ﷺ أتكم ذلك على الخطيب لكونه عدل عن الأولى والأفضل لاسيما وهو في مقام الخطابة المقتضى للتعليم ، وأما النبي ﷺ فلم لا يفعل إلا الأولى . فإنه في مقام تشريع وتبيين ، ففعل الأولى له بتبيينه الأولى ليدل على الجواز .

والثاني : أن حسن الكلام إيجازاً وإطناباً ، مما يختلف باختلاف المقام ، فرب مقام يقتضى الإطناب ، وبسط العبارة ، ورب آخر لا يقتضى ذلك . والخطيب كان في مقام الترغيب والدعاء إلى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ ، فناسب بسط العبارة والمبالغة في الإيضاح .

الوجه الثاني : للنائلين بأن الواو للترتيب ، أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم تدخل بها : أنت طالق طالق طلقت واحدة على المذهب الصحيح ، ولو كانت الواو لمطلق الجمع لكان مثل قوله : أنت طالق طالق طلقتين حتى يقما .

أجاب : بأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فكان لإنشاء آخر أتى به بعد تمام الأول ، وعمله عمله لأن معاني الإنشاء مقاربة لالفاظها ، فيكون قوله ثانياً : وطالق لإنشاء لا يقع طلقة أخرى في غير وقت قابل للطلاق ، لأنها بالأولى بانته إذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله : طلقتين أو ثلاثاً ، فإنه تفسير للكلام الأول ويان لما قصد به لا إنشاء ثان .

(خاتمة) قد عرفت دعوى إمام الحرمين : أن المشتهر في أصحاب الشافعي أن الواو للترتيب ، وما قاله الماوردي ، وهذا لعله أخذ من مسألة الترتيب في الوضوء وإن كان كذلك فهو لا يمكن في تسوية النقل على هذه الصورة ، فإن للأصحاب مستنداً آخر غير كون الواو للترتيب . وقد قيل إن النافلين لكون الواو للترتيب عن الشافعي ، إنما هم قوم من الخنفية من غير ثبت ، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب في الوضوء ، ولذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادى : معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي ، بل الواو عنده لمطلق الجمع .

قلت : وهو اللائق بقواعد مذهبه وعليه تدل فروعه ، وقد اتفق الأصحاب قاطبة على أن قول القائل : وقفت على أولادى وأولاد أولادى مقتضى النسوية

والتشريك بينهم دون الترتيب ، ولا نعلم أحداً قال بالترتيب ، وإن أتى في بعض الفروع خلاف ، فنشأ اختيار من صاحب ذلك الوجه أن الواو للترتيب ، ومن ذلك قول الأصحاب فيما قال : إن دخلت الدار وكلت زيدا فأنت طالق ، لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق ، ولا يقع بهما إلا طلاقاً ، ولا فرق بين أن يتقدم الكلام أو يتأخر ، وفي التهمة ما يقتضي إثبات خلاف فيه ، لأنه قال : من جمل الواو للترتيب فلا بد عنده من أن يتقدم الدخول على الكلام .

قال الرافعي : ومن الأصحاب من جمل الواو للترتيب ، وذكر الرافعي في آخر باب التسم والنشوز أنه لو قال لو كيلة : خذ مالي ثم طلقها لم يجوز تقديم الطلاق ، ولو قال خذ مالي وطلق فهل يشترط تقديم أخذ المال أو لا يشترط ، ويجوز تقديم الطلاق كما لو قال : طلقها وخذ مالي فيه وجهان :

رجح صاحب التهذيب منهما الأول .

قلت : وليس الوجهان في المسألة ناظرين إلى ما نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب وإنما القائل بوجوب تقديم المال ناظر إلى أن الموكل قدمه في كلامه ، والوكيل يراعى المصلحة فليقدم أخذ المال ، والمخالف ناظر إلى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل على هذا أنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المال في عكسه ، وهو ما إذا قال : طلقها وخذ مالي ، بل لو صرح بتم التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم أخذ المال على الطلاق ، نال الرافعي : لأنه زيادة خير .

فإن قلت : قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب ، فيما إذا قال لعبدك إن مت ودخلت الدار فأنت حر . لا بد أن يقع دخوله الدار بعد موت السيد ، ولم يحك ما يخالفه ، فقد جمعا وما هنا للترتيب .

قلت : هذا مشكل ولا يظهر أنه مبنى على أن الواو للترتيب ، وإلا فأى فرق بين هذه المسألة ، والمسألة التي قدمناها ، فيما إذا قال : إذا دخلت الدار وكلت زيدا ولم يقل أحد ثم بالترتيب إلا ما أخرجه صاحب التهمة .

وعلى الجملة إن وضح معنى في هذه المسألة فقد حصل الغرض من أن الفرع غير

مبنى على اقتضاء الواو للترتيب ، وإلا فما قاله الأصحاب في مسألة إن دخلت الدار وكلمت زيدا يناقضها وهو أصح .

قال : ( الثانية : الفاء للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلاً . وقوله : لا تفترؤا على الله كذباً فيمحتكم ، مجاز ) .

الفاء للتعقيب - أى يدل على وقوع الثانى عقيب الأول من غير مهلة ، ولكن فى كل بحسبه . كقولك : دخلت بغداد فالبصرة ، وقولك : قتت فمشيت ، فالأول أفاد التعقيب مبنى ما يمكن ، والثانى أفاده على الأثر إذ هو ممكن ، واستدل فى الكتاب على أنها للتعقيب بإجماع أهل اللغة على ذلك . وقد قلد فى نقل هذا الإجماع الإمام ، وليس بجيد فقد ذهب الجرمى إلى أنها للترتيب إلا فى الأماكن والمطر فلا ترتيب تقول :

عفا مكان كذا فكان كذا ، وإن كانت عفاهما فى وقت واحد ، ونزل المطر مكان كذا فكان هكذا ، وإن كان نزولهما فى وقت واحد . وزعم الفراء أن ما بعد الفاء يكون سابقاً إذا كان فى الكلام ما يدل عليه ، وجعل من ذلك قوله تعالى ( ولم من قرية أهلكتناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون ) (١) ومعلوم أن مجئ البأس سابق للهلاك . وزعم الفراء أيضاً أن الفعلين إذا كان وقوعهما فى وقت واحد ويؤولان إلى معنى واحد فإنك مخير فى عطف أيهما شئت على الآخر . بالفاء ، تقول : أحسنت إلى فاعطيتى وأعطيتى فأحسننت إلى .

قوله : ولهذا أعلم أن الإمام نقل أن منهم من احتج على أن الفاء للتعقيب بأنها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء ، إذا لم تكن بلفظ الماضى والمضارع لكنها تدخل فى التعقيب ، ببيان الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضى كقولك : من دخل دارى أكرمه ، أو بلفظ المضارع : من دخل يكرم ، وقد يكون لا بهاتين اللفظتين ، وحينئذ لا بد من ذكر الفاء كقولك : من دخل دارى فله درهم

وأما قول الشاعر :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان (١)

فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة ، من يفعل الخير قال من يشكره . وإذا أوجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط . علينا أن الفاء للعقيب قوله (وقوله لا تفترؤا) جواب عن سؤال مقدّم تقديره أن يقال : قد جاءت الفاء بمعنى التعقيب في قوله (لا تفترؤا على الله كذباً فيسحقكم بعذاب) (٢) . والإسقاط لا يقع عقيب الافتراء بل يترأخى إلى الآخرة . وجوابه أن الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين أنها حقيقة في التعقيب فوجب حمل ما ذكرتموه على المجاز ، وذلك لأن الإسقاط لما كان متحقق الوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة الواقع عقبيه .

(فرع) قضية اقتضاء الفاء التعقيب أنه إذا قال مثلاً: إن دخلت الدار فكلمت زيداً فأنت طالق ، فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها لزيد عقيب دخولها .

وحكى الأصحاب وجهين : فيما إذا قال لعبد ، إذا مت فشئت فأنت حر أصحابها عند الأكثرين ، اشتراط اتصال المشيئة بالموت لكون الفاء تقتضي التعقيب وهما جاريان في سائر التعليقات .

قال : (الثالثة : «في» الظرفية ولو تقديرأ مثل (ولأصلبنكم في جذوع النخل) ولم يثبت مجيئها للسببية) .

لفظة «في» الظرفية تحقيقاً نحو : الماء في الكوز ، أو تقديرأ مثل قوله تعالى حكاية (ولأصلبنكم في جذوع النخل) لتسكن المطلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن

(١) قائله : كعب بن مالك ، ويروى :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلاًن

(النحو الجامعي د . محمد أبو الفتوح شريف ص ١٣١)

(٢) سورة طه آية (٦١)

للنحاة من يقول: «في» هنا بمعنى على واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك (١) لكونه الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيدييه الأول .

وقول المصنف : «في» للظرفية ولو تقديرًا يحتمل أموراً :

أحدها : أنها تكون حقيقة في الظرفية المحققة مجازاً في المقدرة ، وهذا مذهب سيدييه والمحققين .

والثاني : أن تكون مشتركة بينهما .

والثالث : وهو الأقرب إلى الصواب أن تكون حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز ، وحيث أن تكون من قبيل المشكك أن معنى الظرفية في الحقيقة أوضح .

قوله : ولم يثبت مجيئها للسيب .

اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء ، أنها للسيب لقلوله عليه السلام ، في النفس المؤمنة مائة من الإبل ، وضعفه بأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك . مع أن المرجح في هذه المباحث إليهم ، وهذا الذي ذكره الإمام ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه شهادة نفي ، وقد رد هو على ابن جني في مسألة الباء بذلك ، فكيف يرد به هنا .

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله ، جمال الدين ، أحد الأئمة في علوم العربية وصاحب الألفية المشهورة .

ولد في «جيان» بالأندلس ، وانتقل إلى دمشق حتى توفي بها سنة ٦٧٢ هـ

( بنية الوعاة ص ٥٣ ، الأعيان ١١١/٧ )



والثاني : أن ذلك شائع ذائع في لسان العرب في القرآن والسنة وشعر العرب ،  
أما القرآن ففي قوله تعالى ( لمسكم فيما افضتم ) (١) و ( لمسكم فيما أخذتم ) (٢) .  
وأما السنة فالحديث الذي أورده ، وما روى أيضاً من قوله ﷺ ، دخلت امرأة  
النار في هرة ، (٣) .

وأما العرب فقال الشاعر :

بكرت باليوم تلحانا \* في بعير ضل أوحانا  
ومثله : لوى رأسه عنى ومال بوده \* أظاينج خردكان فينا بوزرهما  
أظاينج بالغين المعجمة والنون المكسورة والحقود بفتح الحاء المعجمة  
المرأة الجميلة .

وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ، والإلصاف في لفظة « في » أنها حقيقة في  
الخطافية مجاز في السببية ، وقد ذكر بعضهم للفظ « في » موارد أخرى .

قال الشيخ أبو حيان : وتأول أصحابنا كل ذلك وردوه إلى معنى الرعاء .

قال : ( الرابعة : « من » لابتداء الغاية والتبيين والتبويض وهي حقيقة في التبيين  
دفعاً للاشتراك ) .

---

(١) سورة الأنفال آية (٦٨)

(٢) سورة النور آية (١٤)

(٣) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه وأحمد في مستندهم من  
حديث أبي هريرة — رضي الله عنه — أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم —  
قال : « دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش  
الأرض حتى ماتت » (الفتح الكبير ١١٠/٢) .

لفظة «من» ترد لا ابتداء الغاية وللتبيين والتبويض ، فأما ورودها لا ابتداء الغاية فهو إما في المكان وهو يجمع عليه ومنه قوله تعالى ( من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ) (١) وأما في الزمان مثل ( من أول يوم أحق أن تقوم فيه ) (٢) ( الله الأمر من قبل ومن بعد ) (٣) وفي الحديث « فظننا من الجمعة إلى الجمعة » وفيه « من نصف النهار إلى صلاة العصر » .

وقال : الثانية : تخيرن من أزمان يوم حليلة إلى اليوم قد جربن كل التجارب . وقال الراجز : تنتهض الرعدة في ظهري من لدن الظهر إلى العصر ، وهذا قد أثبتته الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا أبو حيان ، ومنعه البصريون . قال شيخنا : وتأولهم بجيئها لذلك مع كثرتة في لسان العرب ثراها ونظمها كثرة تسوغ القياس . ليس لشيء .

واعلم أن «من» قد تدخل لا ابتداء الغاية في غير المكان والزمان نحو : قرآن من أول سورة البقرة إلى آخرها ، وفي الحديث « من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم » وأما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) (٤) وقوله ( وعد الله الذين آمنوا منكم ) (٥) .

وبهذا قال ابن بابشاذ وابن النحاس وعبد الدايم القيرواني وابن ملك .

قال شيخنا أبو حيان : وقد أنكر ذلك أكثر أصحابنا وزعموا أنها لم ترد لهذا المعنى ، وقالوا : هي في قوله من الأوثان لا ابتداء الغاية وانتهائها ، لأن الأوثان نحاس مصوغ أو ذهب أو غير ذلك ، فليس الرجس ذاتها ، ولا الجنس الذي صنعت منه ، وإنما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس المعبود منها .

---

(١) مفتح سورة الإسراء .

(٢) سورة التوبة آية (١٠٨)

(٣) سورة الروم آية ( ٤ )

(٤) سورة الحج آية (٣٠)

(٥) سورة النور آية (٥٥)

«ومن، في الآية كهي في قولك : أخذته من الثابت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداءً وانتهاؤه، وأما وعد الله الذين آمنوا فتقدر أن الخطاب عام للمؤمنين وأما ورودها للتبويض فنحو أخذت من الدراهم ، ومنه قوله تعالى ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ) (١) وهو كثير. وقد زعم الأخفش الصغير (٢) والمبرد (٣) وابن السراج (٤) والسهيلي وطائفة ، أن «من» لا تكون إلا لا ابتداءً الغاية ، وصححه ابن عصفور ، ويعرف كونها لا ابتداءً الغاية بصحة وضع «الذي» مكانها ، وكونها للتبويض بصحة وضع البعض .

ثم قال المصنف تبعاً للإمام : إنها حقيقة في التبيين ، لأنه مشترك بين المعاني المتقدمة كلها ، إذ يتبين في الأول : ابتداء الخروج .

---

#### ( ١ ) سورة البقرة آية (٢٥٣)

( ٢ ) هو : علي بن سليمان بن الفضل ، أبو المحاسن ، المعروف بالآخفش . الأصغر ، نحوي من العلماء ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة ، ثم قدم حلب ، ثم رجع إلى بغداد حتى توفي بها سنة ٣١٥ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٣٣٢ ، الأعلام ٥/١٠٣ )

( ٣ ) هو : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي ، أبو العباس ، المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد في زمنه ، وأحد أئمة الأدب والأخبار ، ولد بالبصرة سنة ٢١٠ هـ .

من مؤلفاته : « الكامل » في اللغة والأدب ، « شرح لامية العرب » ، « طبقات النحاة البصريين » ، توفي ببغداد سنة ٢٨٦ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٩٥ ، الأعلام ٨/١٥ )

( ٤ ) هو : محمد بن السري بن سهل ، أبو بكر ، أحد أئمة الأدب والعربية من أهل بغداد ، ويقال : مازال النحو مجنوناً حتى عقله ابن السراج بأصوله . من مؤلفاته : « الأصول » في النحو ، « الشعر والشعراء » ، « شرح كتاب سيبويه » ، توفي سنة ٣٦١ هـ .

( الوافي بالوفيات ٢/٨٦ ، الأعلام ٧/٦ )

وفي الثاني : في مثل ( اجتنبوا الرجس من الاوثان ) تبين المجتنب .

وفي الثالث : مثل : أخذت من الدراهم تبين المأخوذ منه فيكون متواطئاً حقيقة في القدر المشترك ، وإلا فإن كان حقيقة في كل واحد يلزم الاشتراك أو في البعض دون البعض يلزم المجاز ، فليكن حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك ودفعاً للمجاز ، ولم يذكر المصنف المجاز ، ولا بد منه ، وقد ذكرنا له من موارد أخرى لا تطيل بتعدادها .

قال : ( الخامسة : الباء تعدى اللازم وتجزى المتعدى لما نعلم من الفرق بين مسحت المتدليل بالمتدليل ، ونقل إنكاره عن ابن جني ورد بأنه شهادة نفي ) .

الباء حالتان : إحداهما : أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك « كتبت بالقلم » ، ومررت بزيد ، فلا تقتضي إلا مجرد الإصاق ، وهذه الحالة هي إلى غير عنها في الكتاب بقوله : الباء تعدى اللازم والتعبير بالإصاق أحسن ، ولم يذكر لها « سيويه » (١) معنى غيره ، وأما التعبير بتعددية اللازم فليس بجيد ، فإنها قد لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين ، وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى : ( ذهب الله بنورهم ) (٢) .

وكذلك (بسمهم وأبصارهم) فيصير الفاعل به مفعولاً ، فتكون الباء بمعنى الهمزة في قولك : أذهب .

الثانية : أن تدخل على فعل يتعدى بنفسه ، وهو مراد المصنف بقوله : تجزى للتعدى أن تقتضي التبعيض كقوله تعالى ( وامسحوا برءوسكم ) وخالف الحنفية في ذلك . لنا أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالمتدليل ،

---

( ١ ) تقدمت ترجمته .

( ٢ ) سورة البقرة آية (١٧) ،

ومسحت المنديل يدي، فإن الأول : يفيد التبحيض ، والثاني يفيد الشمول. وهذا الاستدلال ضعيف .

أما أولاً فلأنه مناقض لما ذكره في المجمل والمبين كما سيأتي إن شاء الله تعالى،

وأما ثانياً : فلأن « مسح » يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما يسمح به بالباء فتقدير مسحت المنديل : مسحت المنديل يدي ، فالمنديل فيه ممسوح ، واليد آلة . وتقدير مسحت بالمنديل : مسحت وجهي والمنديل ، فالوجه ممسوح والمنديل آلة فلا تكون الباء فيه للتبحيض ، وإنما هي للتعدية ، وفهم التبحيض منه إن سلم إنما هو لكون المنديل فيه آلة والعمل في جاری العوائد ، إنما يكون ببعض الآلة كما نقول : أخذت بثوب زيد وإنما أخذت ببعض ثوبه ، ومنه (أخذ برأس أخيه).

وقد ذكرنا أن سيبويه لم يذكر لها معنى غير الإلصاق .

قال الصريون : لا يكون إلا بمعنى الإلصاق والاختلاط حقيقة أو مجازاً إذا لم تكن زائدة ، وقد يتجرد الإلصاق ، وقد ينجر معها معان أخرى ، فالإلصاق حقيقة وصلت هذا بهذا أو مجازاً مررت بزيد والتصق المرور بمكان بقرب زيد . وذكرنا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : النقل ويدير عنه بالتعدية كما سبق في قوله ( ذهب الله بنورهم ) ويكون الفعل قبلها لازماً ومتعدياً نحو : صككت الحجر بالحجر ، أصله : صكك الحجر الحجر ، والإلصاق في هذا واضح ، والسببية نحو ، مات زيد بالجوع ، والاستعانة نحو ، كتبت بالقلم .

وأدرج ابن مالك هذا في السببية والمصاحبة ، ويصلح معها مع نحو : جاءكم الرسول بالحق ، والحال نحو ، وهبتك الفرس بسرجه أى مسرجاً ، والظرفية ، وهي التي يصلح مكانها في نحو : زيد بالبصرة ، والقسمية نحو : بالله لأقومن ، ألصقت فعل القسم المحذوف بالقسم به .

هذا كلام شيخنا في الارتشاف . وهذه الأغسام سبعة ، وقد ذكر أنها ستة ، فما طأدرى ما أراد . وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل قال : وهو يحسن غالباً في موضع

اللام كقوله تعالى ( إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل ) (١) .

قال شيخنا أبو حيان : ولم يذكر أصحابنا هذا ، وكان السبب والتعليل عندهم واحد . وذكر ابن مالك أيضاً أنها تكون للبدل ، قال : وهي التي يصلح مكانها .  
بدل نحو قوله :

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا      شنوا الإغارة فرساناً وركباناً (٢)

أى يدلهم ، وللقابلية وهي الداخلة على الأثمان والأعواض ، نحو : اشتريت الفرس بألف ، وقد يسمى باء العوض . وذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو :

وإن تسألوني بالنساء فإننى      خير بأحوال النساء طيب (٣)

أى عن النساء .

وقال الأخفش : ومثله : فاسأل به خيراً . واستدل ابن مالك لهذا القول : بقوله تعالى ( ويوم تشق السماء بالغمام ) (٤) أى عن الغمام . وكان الأستاذ أبو علي يقول ، أسأل بسببه خيراً ، وسبب النساء أى لتعلموا حالهن .

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن الباء تكون بمعنى على ، وهو الذى عزاه إمام الحرمين إلى الشاعري ، واستدل عليه بقوله : ( ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده

---

(١) سورة البقرة آية (٥٤)

(٢) قائله : قريط بن أنيف ، أحد بني الغنبر .

( حماسة أبي تمام ص ٤ )

(٣) قائل هذا البيت هو : عبدة بن الطيب في معاقته .

( المعلقات العشر للتبريزي )

(٤) سورة النور آية (٢٥)

إليك) أى على دينار. وزعم بعض النحاة أن الباء تدخل على الاسم حيث يراد الشبهة نحو: لقيت يزيد الأسد ورأيت به القمر أى : لقيت بلقائى إياه الأسد أى شبهه .

والصحيح أنها السبب أى بسبب لقائه وبسبب رؤيته ، وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المراد به غير ذات الفاعل ، أو ما أضيف إلى ذات الفاعل نحو قول طهيل الغزوى :

إذا ما غزا لم يسقط الروح ربحه ولم يشهد الهيجاء بالموت معصم

الألوث الضعيف ، ويقال للرجل الذى يمسك بعرف فرسه خوف السقوط معصم بضم الميم بعدها عين مهملة ساكنة ثم صاد مهملة مكسورة ، وقيل : المعصم الذى يتحصن بالجبال فيمتنع فيها فظايره أن فاعل يشهد غير ألوث معصم والفاعل فى الحقيقة هو ألوث معصم ، وتسكون الباء زائدة ، كما فى قوله تعالى (وهزى إليك بجذع النخلة) (١) (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (فليمدد بسبب) (تذبت بالذهن) (من يرد فيه بإلحاد) فهذا من أجمع ما ذكره النحاة من موارد الباء .

وأما ورودها للتبعيض فقد ذكره ابن مالك ، ومن شواهد : شرب التريف يبرد ماء الحشرج ، أى من برد ، وقال ذلك فى التذكرة الفارسي ، وهو مذهب الكوفيين تبعهم فيه الأصمعى ، والقتي فى قوله : شربن بماء البحر ، وتأوله ابن مالك على التضمين ، أى روين بماء البحر .

وقال إمام الحرمين : ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستثناء عنه اقتضى تبعيضاً وزعموا أنه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يتضمن ذلك ، وهذا خاف من الكلام لا حاصل له. وقد اشتد تكثير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن نقول : مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبعيض يتأتى من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب انتهى .

قوله : ونقل أى احتج من زعم أنها ليست للتبعيض ، بأن أبا الفتح ابن جنى

من أئمة اللغة ، وقد اشتهر نكيره على من قال : إنها التبعيض وقال : إنه شيء لا يعرف في اللغة . وأجاب المصنف تبعاً للإمام ، بأن ما ذكره ابن جني شهادة على النقي ، فلا تقبل وهو حيد عن سبيل الإنساف إذ الواصل في فن إلى نهاياته والبالغ فيه إلى أقصى غاياته يقبل قوله فيه نقياً وإثباتاً ، وقد وافق ابن جني على ذلك صاحب البسيط فقال : لم يذكر أحد من المحوئين أن الباء التبعيض .

وقال بعضهم : لو كانت التبعيض لقلت : زيد بالقوم ، تريد من القوم ، وقبضت بالدرهم أي منها ، ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النقي في مسألة « في » حيث قال : ولم يثبت مجيئها للسببية فليست شهادتهما في لغة العرب على النقي أولى بالقبول من شهادة أبي الفتح ابن جني ، وصاحب البسيط ، معاذ الله أن يكون ذلك . نعم ، كان الطريق في الرد على ابن جني أن يعرض عليه مواضع من كلامهم ، ورد ذلك فيها ، كما في قوله تعالى : ( عينا يشرب بها المقربون ) أي منها

وقال عمر بن أبي ربيعة :

فلنمت فاما أخذنا بقرونها شرب التريف بهردماء الحشرج (١)

وقال غيره :

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنثر عن حياض الديلم (٢)

الدحرضان: بضم الدال بعدها حاء مهملة ساكنة ، ثم راء مهملة مضمومة ، ثم ضاد مهملة مفتوحة ، وهما ماءان يقال لأحدهما : وسبح ، وللآخر الدحرض ، وهما ما غلب فيه أحد القرينين على الآخر كالقمرين والعمرين . وقال الآخر :

---

(١) قائله : عمر بن أبي ربيعة ، وقيل لجليل بن معمر .

( لسان العرب مادة حشرج )

(٢) قائله : عنبرة بن شداد . راجع ( لسان العرب مادة « دحرض » )



شربن بماء البحر ثم ترفع متى ليج خضر لمن تليج  
وقد ذكرنا أن الكوفيين والأصمعي ، والقتي وابن ملك ذكروا ذلك .  
قال : ( السادسة : إنما للحصر لأن - إن - الإثبات وما لا في فيجب الجمع على  
ما أمكن .

وقد قال الأعشى : وإنما العزة للكثرة ، وقال الفرزدق :

وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي .

وعورض بقوله تعالى ( إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) قلنا  
المراد الكاملون ) .

تقييد الحكم بإنما مثل : إنما قام زيد هل يفيد حصر الأول في الثاني بمعنى أنها  
تفيد إثبات الحكم في المحكوم عليه ونفيه عن غيره ، فيه مذهبان :

أحدهما : تفيد الحصر ، وبه قال القاضي وأبو إسحاق الشيرازي ، والغزالي  
وعليه الإمام وأتباعه منهم صاحب الكتاب .

والثاني : لا بل تفيد تأكيد الإثبات واختاره الآمدي واحتج الأولون  
بوجهين :

أحدهما : أن كلمة - أن - تقتضي الإثبات وما تقتضي النفي ، فعند تركيبها  
يجب بقاء كل منهما على أصله ، لأن الأصل عدم التغير ، وحيث يجب الجمع بينهما  
يقدر الإمكان ، فلا بد من إثبات شيء ونفي آخر ، لامتناع اجتماع النفي والإثبات  
على شيء واحد وحيث ، إما أن نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت غير المذكور ،  
وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل إجماعاً ، أو نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت  
المذكور ، وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور ، وهذا هو الحصر وهو المراد ، وقد  
ضعف هذا الوجه بأن المعروف عند النحويين ، أن ما ليست نافية بل زائدة

كافة موطئة لدخول الفعل ، وذكر في إفادتها الحصر وجه آخر أسند إلى علي بن عيسى الربعي (١) وهو أن كلمة « أن » لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، ثم لما اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية لما ذكرنا تضاعف تأكيدها فتناسب أن تضمن معنى التقصد لأن قصر الشيء على الشيء ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد ، ألا ترى إلى قولك : جاء زيد لا عمرو ، وكيف يكون جاء زيد إثباتاً للجيء صريحا ، وقولك : لا عمرو إثباتاً ثانياً : لمجيئه ضمنا ، وهذا الوجه أشد من الأول ، إلا أن للمعترض عليه أن يقول : وجه مناسبة إضمار معنى القصر لاثمة ، ولكن ذلك إنما يقال بعد ثبوت كونها للحصر ، والكلام فيه وبجوده هذه المناسبة لا يدل عليه .

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب : أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى عبد الله بن الأعور المازني الصحابي رضي الله عنه :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكأثر (١)

(١) هو : علي بن عيسى بن الفرج بن صالح ، أبو الحسن الربعي ، عالم بالعربية أصله من سيرا ، له مؤلفات في النحو منها : « كتاب البديع » — و « شرح مختصر الجرجي » ، و « شرح الإيضاح » ، لأبي علي الفارسي .  
توفي ببغداد سنة ٤٢٠ هـ .

( وفيات الأعيان ٢٤٣/١ . الأعلام ١٣٤/٥ )

(٢) ما قاله الشارح عن قاتل هذا البيت ليس بصحيح ، فإن فائله هو :  
الأعشى : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل ، من الطبقة الأولى في الجاهلية ،  
وأحد أصحاب الملققات . أدرك الرسول — صلى الله عليه وسلم — ولم يسلم .  
توفي سنة ٧ هـ .

وهذا البيت من قصيدة له يمجوها علقمة بن علاثة ، ويمدح عاصم بن النخيل .  
مطلعها : شاقك من قتلة أطلاها بالسط فالوتر إلى حاجر  
( الصريح المنير في شعر أبي بصير ، الأعلام ١٠٩٠/٣ )

ولست بفتح التاء ضبطه الجوهري . وقال الفرزدق : وهو همام بن غالب  
التابعي رحمه الله :

أنا الذائد الحامي الدمار وإنما يدافع عن أحبابهم أنا أو مثلي (١)

قوله : وعورض ، إشارة إلى حجة الخصم ، وهو قوله تعالى ( إنما المؤمنون  
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) (٢) قالوا : فلو أفادت الحصر لكان من لا يحصل  
له الوجع عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمناً ، وأجاب بأن المراد بالمؤمنين  
الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة ، وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر ، كما  
هو المدعى .

واعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهب الثاني ، وكان  
مصمماً عليه ، ويتغالي في الرد على من يقول : بإفادتها الحصر الذي اختاره والذي  
أبقاه الله .

الأول : وله كلام مبسوط في المسألة استند فيه نكيره على الشيخ أبي حيان ،  
وقال : إنه استمر على لجاح ، وأن اللبيب لا يقدر أن يدفع عن نفسه فهم أن إنما  
للحصر . ومن أحسن ما وقع له في الاستدلال ، على أنها للحصر قوله تعالى ( وإن  
تولوا فإنما عليك البلاغ ) (٣) فقال هذه الآية تفيد أن إنما ، للحصر ، فإنها لو  
لم تكن للحصر لسكانت بمنزلة قولك : وإن تولوا فعليك البلاغ . وهو عليه  
البلاغ تولوا أو لم يتولوا ، أو إنما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ ليكون تسلية

---

( ١ ) قائله : الفرزدق ، همام بن غالب بن صعصعة التميمي ، من شعراء  
الطبيعة الأولى الإسلاميين ، توفي بالبصرة سنة ١١٠ هـ .

( معجم الشعراء للهرزباني ص ٤٦٥ )

( ٢ ) سورة الانفال آية ( ٢ )

( ٣ ) سورة آل عمران آية ( ٢٠ )

له ، ويعلم أن توليهم لا يضر .

قال : وهكذا أمثال هذه الآية بما يقطع الناظر بفهم الحصر منها كقوله : إنما إلهكم الله ، إنما الله إله واحد ، إنما أنت منذر ، إنما أنت نذير ، إنما تعبدون من دون الله أوثاناً ، إنما مثل الحياة الدنيا ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، إنما البيع مثل الربا ، إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، إنما أموالكم وأولادكم فتنة ، إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ، إنما يستأذئك الذين لا يؤمنون ، إنما ذلكم الشيطان يخوف أوليائه ، إنما الآيات عند الله ، وإنما أنا نذير مبين .

قال : فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق إلى القلب قبل السمع لا يرتاب فيه ولا يتأري .

(قائدة) إذا قلنا : «إنما» للحصر فهل ذلك للمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان :

والأول : هو قضية كلام من استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل والنقل .  
الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب الكتاب والله أعلم .

## الباب التاسع

### في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال : ( الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل ، الأولى : لا يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان . احتجت الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماء ، وبأن الوقف على قوله : وما يعلم تأييده إلا الله ، واجب ، وإلا يتخصص المعطوف بالحال ، قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ، وبقوله تعالى : ( كأنه رؤوس ) قلنا : مثل في الاستقباح ) .

هذا الفصل معقود لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام ، وفيه مسائل : الأولى والثانية : منها يجريان مجرى المبادئ للبصود ، أما الأولى فنقول : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل . أى بما ليس له معنى ، لأنه نقص والنقص محال على الله تعالى ، هذا كلام للصنف .

وأما الإمام في عبارته قلنا ، وذلك أنه قال : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان :

أولهما : أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان ، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى .

والثاني : أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً ، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه انتهى .

وروجه القاطع ، أن أول كلامه يدل على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعنى به شيئاً ، وإن كان ذلك الذى تكلم به له معنى يفهم منه ، وثانيه وثالثه . وهما دليلان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً . وعبارة المصنف توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً ، لا ما اقتضته أولاً ، وبها صرح الآمدى إذ قال لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً ، وقد

عرفت أن الخلاف في المسألة مع الحشوية وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل ، وعيت أبصارهم يجررون آيات الصفات على ظاهرها ، ويعتقدون أنه المراد ، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً سافطاً فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وقيل : سمو بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم والجسم محشو ، فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى الحشو ؛ وقيل المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعدد إجراؤها على ظاهرها ، بل يؤمنون بما أراد الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد ، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى ، وعلى هذا في إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبتة لمعتقدهم (١) ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضى الله عنهم .

إذا عرفت ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بأنه هذيان .

قال الجاريردى شارح الكتاب : وهو مصادرة على المطلوب ، لأن الهذيان هو اللفظ المركب المهمل وهو الذى ادعى امتناعه ، وهذا اعتراض منقح ، ولكن المصنف أخذ هذا الدليل من الإمام ، والإمام إنما استدل به على ما صدر به المسألة من قوله لا يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، وقد بينا أن هذه الدعوى في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الإمام بكونه هذياناً مصادرة على المطلوب ، نعم هو ضعيف من جهة أنه قد يقال : لا نسلم أن الكلام المفيد بالوضع الذى فاه به الناطق إذا لم يعن به شيئاً هذيان ، وإنما يكون هذياناً إذا لم يكن له مدلول في نفسه ، وقد يقال إن قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاماً مفيداً وقد سبق البحث في هذا .

واحتجت الحشوية على ما ذهبوا إليه بثلاثة أوجه :

الاول : زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى : ( ألم المص كهيعص طه حم ) وأمثالها ، فإننا لا نفهم لها معنى ، والجواب : أن أقوال أئمة التفسير في ذلك كثيرة

---

(١) راجع في ذلك : ( الإرشاد ص ٢٩ — ١٢٨ ) .

مشهورة ، قال الإمام : والحق أنها أسماء للسور وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين .

الثاني : قوله تعالى : ( وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ) (١) وجه الاحتجاج أن الوقف على قوله إلا الله واجب ، وحيث أن الراسخون مبتدأ ، ويقولون خبر عنه ، والدليل على أنه يجب الوقف على ذلك أنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه ، وحيث يتعين أن يكون قوله تعالى : يقولون ، جملة حالية ، والمعنى قائلين . وإذا كانت حالية ، فإما أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه ، أو من المعطوف فقط ، والأول : باطل ، لامتناع أن يقول الله تعالى : آمنا به ، والثاني : خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتفق هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله : إلا الله ، وإذا وجب الوقف على ذلك لزم أنه تكلم بما لا يعلم تأويله إلا هو وهو المدعى .

واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف ، لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا يفهمه ، ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً ، ثم إن هذا أعنى كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه بما لا ينازع فيه ، فالناس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم ، فرب مكان يشترك في فهمه الخاص والعام ، وآخر لا يفهمه إلا الراسخون ، ويتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له ، على حسب استعدادهم وأقدارهم ، إلى أن يصل الأمر إلى ما لا يفهمه أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي وقع معه الخطاب ، فهو يفهم ما خوطب به ، لا يخفى عليه منه خافية .

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال ، إذا لم تقم قرينة تدل عليه .

وأما عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يتمتع حيثئذ ذلك قوله : ( ووهبنا له

إسحق ويعقوب نافلة (١) فإن نافلة حال من يعقوب فقط ، لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك ، إذ العقل قاض بأنه سبحانه وتعالى لا يقول آمنا به .

الثالث : قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين) (٢) فإن العرب لا تعلم ماهي رءوس الشياطين ، . وأجاب بأننا لانسلم أنه مهمل وإنما هو مثل كانت العرب العرباء تتمثل به في الاستقباح ، وهو مقيد بهذا الاعتبار .

قال : (الثانية : لا يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المرحطة : يفيد إحجاما .

قلنا : فيرفع الوثوق عن قوله تعالى ) .

قد يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ، ولا يمكن أن يعنى لكلامه خلاف ظاهره من غير بيان . والخلاف في المسألة مع المرجئة قوم جوزوا ذلك وقالوا :

المراد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين الترهيب فقط كيلا يختل نظام العالم بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان ، كما أن الطاعة لا تنفع مع الكفر ، وإنما سموا مرجئة لأنهم يرجشون العمل - أى يؤخرونه ويسقطونه عن الاعتبار ، والإرجاء التأخير . قال الله تعالى : ( أرجه وأخاه ) (٣)

وقد احتج المصنف بأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذى لا يفهم مهمل لعدم إفادته . له من غير بيان . وقد تبين أن الخطاب بالمهمل ممتنع .

وقالت المرجئة : لانسلم أنه بالنسبة إليه مهمل ، إذ المهمل ما لا يفيد ، وهذا

---

(١) سورة الأنبياء آية (٧٢)

(٢) سورة الصافات ( آية ٦٠ )

(٣) سورة الأعراف آية (١١١) والشعراء آية (٣٦)



ليس كذلك ، لأنه يفيد الإحجام عن المعاصي والإقدام على الطاعة .

وأجاب بأننا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق من جميع أخبار الله تعالى ، وأخبار رسوله ﷺ لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون منه أمراً وراء الأفهام ، ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد .

قال : ( الثالثة : الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ثم المجازي ) .

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي ، وأقسام دلالة عليه ، فالخطاب الدال على الحكم . إما أن يدل عليه بمنطوقه - أي بصيغته أو بمفهومه .

الحالة الأولى : أن يدل عليه بمنطوقه ، فإما أن يكون له مسمى شرعي ، أو لا .

الأول : يحمل على المسمى الشرعي ، ما لم يصرف عنه صارف ، لأن عرف الشارع يعرف المعاني الشرعية لا اللغوية ، ولأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وقيل إذا دار بين الشرعي واللغوي فهو يحمل لصلاحيته لكل منهما .

وقال الغزالي : إن ورد في الإثبات حمل على الشرعي كقوله ﷺ « إن إذن أصوم » فإنه إذا حمل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنية من النهار ، وإن ورد في النهي كان مجعلاً ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن صوم يوم النحر ، فإنه لا يمكن حمله على الشرعي وإلا كان دالاً على صحته ، لأنه يستحيل النهي عما لا يتصور وقوعه .

وقال الآمدي : في الإثبات يحمل على الشرعي ، وفي النهي على اللغوي ، والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب إليه المصنف ، وقول الغزالي والآمدي : إن النهي مستلزم للصحة غير صحيح .

والثاني : وهو الذي ليس له مسمى شرعي إما أن يكون له مسمى عرفي أو لا

**والأول :** يحمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب لأن الظاهر من حال الخطاب أن يكون مما يتبادر إلى أذهان المخاطبين .

**والثاني :** يحمل على اللغوي الحقيقي لتعيينه حينئذ ؛ وكذا إذا كان له مسمى عرفي ، ولم يمكن حمله عليه لمائع ، وإن لم يمكن حمله على اللغوي لقرينة صارقة عنه فيتعين حينئذ حمله على المعنى المجازي ، ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جارياً في مجازاتها .

واعلم أن من القواعد المشتهرة على السنة الفقهاء أن ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . قال والدي في شرح المذهب : وليس مخالفاً لما يقوله الأصوليون ، من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي .

**قال :** والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف . ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حده في اللغة ، فإننا نرجع فيه إلى العرف ولهذا قالوا : كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا : ليس له معنى . فالمراد أن معناه في اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه .

**(فائدة)** تنزيل اللفظ على المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل :

منها : لو حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة ، فإن أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافاً إليها ، فإذا باعه حنث ، وإن أطلق لم يحنث ، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها ، وفيه وجه أنه يحنث ، قال به المزني ، قال الراعي هنا : وسيأتي خلاف في أنه هل يتعين حمل لفظ العبادات كالصوم والسلاة على الصحيح منها ، وهذا الخلاف الذي وعد بذكره لم أره حكاه بعد ، ولا خلاف أنه لو حلف لا يبيع يحنث بالعماسد لأنه منعقد يجب المضي فيه كالصحيح .

ومنها : لو حلف لا يركب دابة عبيد زيد لا يحنث بالدابة المجمولة باسمه إلا أن يريد . فإن ملكه السيد دابة فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك . وقال ابن كج :

لا بحث . وإن قلنا : بملك لأن ملكة ناقص السيد متمكن من إزالته . وأما الرجوع إلى العرف ففي مسائل تخرج عن حد الحصر ، وقد أتينا في كتابنا الأشباه والنظائر منها بالعدد الكثير .

قال : ( أو بمفهومه وهو : إما أن يلزم عن مفرد لوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل : ارم واعتق عبدك عني ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو حقوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى ذلك دليل الخطاب ) .

الحالة الثانية : أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه ، فيما أن يكون مادل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرده أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون مقتضى لكونه لازماً هو العقل ، وقد يكون الشرع ، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للسطوق فيما اقتضاء من الحكم ، وقد يكون مخالفاً . فهذه أقسام :

الأول : اللازم عن المفرد الذي اقتضى العقل كونه لازماً عن المفرد ، بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة ، مثل قولك : ارم ، فإنه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوس والمرى ، لتوقف الرمي الذي هو مفرد عليهما عقلاً . إذ يحيل العقل الرمي بدونهما .

الثاني : اللازم عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازماً كقولك لمالك العبد : اعتق عبدك عني فإنه يدل على استدعاء تملك العبد إياه ، لأن العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك .

وهذان القسمان اللذان عن المفرد يسميان في اصطلاح الأصوليين بدلالة الاقتضاء ، وإليه أشار بقوله ويسمى اقتضاء .

ومن الأصوليين : من جعل دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام داخلاً في قسم الاقتضاء أيضاً ، كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتي

الخطأ والنسيان (١) ، على رفع الإثم ، وعبرة الكتاب لا تنافي ذلك ولا تقتضيه ، لأنها لا تقتضى انحصار الافتضاء في المذكور فيه .

نعم ، تقتضى أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بمنطوقه لأنه لم يعد في أقسام المفهوم بل في المنطوق والغزالي على الاقتضاء بجملته أفساه من المفهوم .

**الثالث:** اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمداول ذلك المركب في الحكم ويسمى أقوى الخطاب لأن أقوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ، وهذا كذلك ، ويسمى أيضاً لحن الخطاب ، لأن لحن الكلام عبارة عن معناه ، ومنه قوله تعالى ( ولتعرفنهم في لحن القول ) (٢) أى معناه وربما سماه الشافعى رضى الله عنه بالجلي ، واختلفوا في أن دلالة النص عليه ، هل هي لفظية ، أم قياسية ، والذي عليه الجمهور أنها قياسية . قال الشيخ أبو إسماعيل في شرح اللمع : وهو الصحيح ، لأن الشافعى سماه القياس الجلى .

وهذا الثالث : أعنى مفهوم الموافقة تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق ، كدلالة تحريم التأفيف من قوله تعالى ( ولا تقل لها أف ) على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذى هو أبلغ من التأفيف . وتارة يكون مساوياً له كدلالة جواز المباشرة من قوله تعالى ( فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ) (٣) على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً ، لأنه لو لم يحجز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعها مقدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر ، وإنما ذكر المصنف مثالين ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم ، كالمثال الأول ، وقد يكون مساوياً كالثانى : وهذا هو المختار .

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب « طلاق المسكره والناسى » ( ٦٥٩ / ١ ) بلفظ « إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان » وصححه ابن حبان والحاكم ، وقال : على شرط الشيخين .

( سبل السلام ٢ / ١٧٦ ، ١٧٧ ) .

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم — ( آية ٣٠ ) .

(٣) سورة البقرة ( آية ١٨٧ ) .

ومنهم : من اشترط الأولوية في مفهوم الموافقة وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة حيث قال في البرهان : نحن نسرّد معاني كلامه في الرسالة ، ثم قال : أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق الحكم في المنطوق من جهة الأولى . انتهى . وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في شرح اللمع وغيره ، وعليه جرى ابن الحاجب ، لكنه قال بعد ذلك في مقصّد المخالفة : شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ، فاضطرب كلامه .

الرابع اللازم عن المركب وهو مخالف للدلّول المركب في الحكم وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو أصناف ذكر المصنف منها أربعة : وذهب أبو حنيفة إلى نفس القول بمفهوم المخالفة مطلقاً ووافقه جمع من الأصوليين .

قال إمام الحرمين : وأما منكرو الصيغ لما يتطرق إليها من تقابل الظنون فلا شك أنهم ينكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح فهو بالتوفيق أولى وشيخنا أبو الحسن مقدّم الموافقة وقد فعل النقلة عنه رد الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على المفهوم والقول به ، فإن تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى : ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) (١) وقال لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء أشعر ذلك بتقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ، ولكنه قال في مقارضاته مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ وآل سر مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون ، وقد باح القاضي رضي الله عنه بمجحد الصيغ وصرح بنفي المفهوم .

قال : ( الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره ، وإلا لما جاز القياس خلافاً لأبي بكر الدقاق ) .

هذه المسألة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة أصناف دليل

---

(١) سورة المطففين ( آية ١٥ ) .

الخطاب ، أما مفهوم الاسم فنقول : تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس مثل قولك : قام زيد ، أو قام الناس ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافاً لأبي بكر الدقاق والحنابلة ، وقد سغه علماء الأصول الدقاق ، ومن قال بمقالته ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان وانسلاخ عن معاوصات الكلام فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ،

قال إمام الحرمين : وعندى أن المبالغة في الرد عاياه سرف ، لأنه لا يثان يذى العقل الذي لا يتحرف كلامه عن سنن الصواب أن يختص بالذكر ملقياً من غير غرض ، وحاصل ما اختاره إمام الحرمين أن التخصيص يتضمن غرضاً مبهماً ، ولا يتعين انتفاء غير المذكور ، ثم قال : وأنا أقول براء ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدى المسمى بلفظه ، فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيدا وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ، فإن هو أراد ذلك قال : إنما رأيت زيدا أو ما رأيت إلا زيدا هذا كلامه ، وحكى ابن برهان في كتابه في أثناء المسألة مذهباً ثالثاً عن بعض علمائنا وهو الفرقة بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص . فقال : إن تخصص اسم النوع بالذكر دل على نفي الحكم عن غيره ، ومثل له ابن برهان بما إذا قال في السود من الغنم زكاة ، وإن تخصص اسم الشخص بتل : قام زيد فلا يدل ، ثم قال ابن برهان : وهذا ليس بصحيح ، لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص ، إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر ، وهما في الدلالة متساويان ، إذا عرفت هذا فقد استدلل في الكتاب على مذهب الجمهور بأن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن غيره لما جاز القياس ، واللازم بالحل وبيان الملازمة أنه لو دل لكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل المنفيس عاياه كالنص الدال على أن البر ربوى مثلاً ، وإلا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالأرز في مثالي ، والفرض أن القياس قاض بالخافه . ففى عمل بالمفهوم بطل القياس ، وقد ضعف هذا الدليل بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور ، لأن من شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، وشرط مفهوم المخالفة ألا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً فلا مفهوم إذاً مع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة ، وأبدى والذى رحمه الله في تضعيفه وجهاً أحسن من هذا لا مزيد على بلاغته ، فقال : للدقاق أن يقول : المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر والقياس

إنما يدل على التحريم فيما شارك البر في المعنى ، كالأرز والخص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما ، فغاية ما يفعل القياس حينئذ أن يخصص المفهوم ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس ، بل ولا في تخصيص المنطوق .

(قائدة) في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه أن شيخه ابن الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر ببغداد صحة ما قاله من مفهوم اللب فألزم وجوب الصلاة ، فإن الباري تعالى أوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما ، قال فبان له غلطه وتوقف فيه .

قال : ( ويأحدى صفى الذات مثل ؛ في سائمة الغنم زكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى ، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضى وإمام الحرمين والتزالي ) .

هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها ، وقد قال إمام الحرمين : ولو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك متقدماً فإن المحدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما ، وكذا سائر المفاهيم ، وقول المصنف : ويأحدى ، هو معطوف على قوله تعليق الحكم بالاسم ، أى وتعلق الحكم بإحدى صفى الذات أو أحد أوصافها يدل على نفي الحكم عن الصفة الأخرى ، مثال مفهوم الصفة قوله صلى الله عليه وسلم : « في سائمة الغنم زكاة » (١) وهو حديث معناه ثابت في الصحيح فإن الغنم ذات والسوم والعلف وصفان يعثورانهما وقد تعلق الحكم بأحدهما ، وهو السوم وكذلك قوله تعالى : ( ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ) (٢) وقد اختلفوا في هذا المفهوم فذهب الجمهور وكبيرهم الشافعى وأبو الحسن وأبو عبيدة معمر بن المثنى وجمع كثير

---

(١) رواه البخارى بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق في كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم ( ٢ / ١٤٦ ) ولفظه : في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة .

كما رواه أبو داود - كتاب الزكاة - باب في زكاة السائمة ، ( ١ / ٣٥٨ )

(٢) سورة النساء آية (٢٥) .

من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يدل على النقي واختاره المصنف ، ثم اختلاف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس المثبت فيه أم لم يكن أو يختص بما إذا كان من جنسه مثاله إذا قلنا في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقرة ، أو يختص بالنقي عن معلوفة الغنم ، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا ، وقال : الصحيح تخصيصه بالنقي عن معلوفة الغنم فحسب ، وذهب أبو حنيفة والقاضي وأبو بكر وأبو العباس بن سريج لإمام أصحابنا والفعال الشاذلي والغازي وجماعة إلى أنه لا يدل واختاره الآمدي وفرق أبو عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » فإنه ورد بياناً لقوله تعالى : ( وآتوا الزكاة ) والوارد للتعليم كقوله عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة » (١) الحديث والوارد فيما اتفق عنه الصفة إذا كان داخل تحت المتصف بها نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد ، فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين ، وفرق لإمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب فقال بمفهوم الأول دونه .

الثاني : وقد اطلعه في الكتاب تبعاً للإمام النقل عنه في إنكار مفهوم الصفة

وليس بجيد .

وقال الإمام : إنه لا يدل على النقي بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام . هذا تحرير الخلاف في المسألة . وأما محل النزاع فهو كما أشار إليه المصنف بقوله ما لم يظهر ، أي إنما يدل عن التنازلين به إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة أخرى مغايرة لنفي الحكم عما عداها كسكونه جواباً عن سؤال سائل عن حكم إحدى الصفتين ، أو خارج يخرج الغالب أو غير ذلك ، مثل قوله : ( لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ) فإن قوله من دون المؤمنين لا مفهوم له ، لأن النهي عن موالاة الكافرين عام فيمن وإلى المؤمنين ومن لم يوالهم ، وإنما معنى قوله من دون المؤمنين أن لكم في موالاة المؤمنين مندوحة

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي ، ولفظ ابن ماجه : « والمبيع قائم بعينه »

وفي رواية لأحمد « والسلعة كما هي »

( المتفق من أحاديث الأحكام لابن تيمية ص ٤٥٧ ، ٤٥٨ )



عن موالاته الكافرين فلا تؤثرهم عليهم . ففي هذه الأشياء لا يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة كما نقله المتأخرون من الأصوليين وقد نازع إمام الحرمين فيما إذا خرج مخرج الغالب بعد أن نزل عن الشافعي ما قاتناه من أنه لا مفهوم حينئذ . وأطال الكلام فيه ، والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال : القاعدة تقتضي العكس ، وهو أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما إذا لم يكن غالباً ، وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة ، فالتكلم يكتفى بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه ، فإذا أتى بها مع أن العادة كافية فيها دل على أنه إنما أتى بها لتدل على سلب الحكم عما عداه لانحصار غرضه فيه ، وأما إذا لم يكن عادة فقد يقال : إن غرض التكلم بتلك الصفة أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة .

وقد أجاب القرافي عن هذا بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب الشهرة والعادة فذكره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالباً فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحقيقة عند الحكم ، إنما يكون لفائدة ، والقرض عدم ظهور فائدة أخرى فيتعين التخصيص ، وهذا الجواب صحيح .

وإن قلت : هذا لا يتضح بالنسبة إلى كلام الله تعالى لعله بالغالب وغير الغالب على حد سواء .

قلت : هذا السؤال أورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه الأشباه والنظائر ، وقد ذكر اختلاف الأصوليين في أن العام هل يشمل الصورة النادرة فقال : هذا الخلاف لا يبين لي حرمانه في كلام الله تعالى ، لأنه لا ينبغي عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر وقال : وإنما يتبين لي دخوله في كلام الآدميين وقد أجبت عنه في كتابي الأشباه والنظائر بما لو عرض على ذرى التحقيق لتلقوه بالقبول .

فقلت : الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذي ذكره ابن المرحل ، بل لأن كلام الله تعالى منزل على لسان العرب وقانونهم وأسلوبهم ، وإذا جاء فيه لفظ عام تحته صورة نادرة ، وعادة العرب إذا أطلقت ذلك اللفظ لا تمر تلك الصورة بياها يقول : هذه الصورة ليست داخلة في مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وإن كان عالماً بها ، لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة ، كما يجيء في القرآن ألفاظ

كثيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى ، كالترجي والتمنى والفاظ التشكيك وكل ذلك متفق في جانبه تعالى ، وإنما تجيء ليكون القرآن على أسلوب كلام العرب .

قال : ( لنا أنه المتبادر من قوله عليه السلام «مطل الغنى ظلم» ، ومن قولهم : الميت اليهودى لا يبصر ، وإن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة وغيرها متفق بالأصل فيتعين ، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه ، والأصل ينبغي علة أخرى فينتفى بالتناقض قيل : لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً . قلنا : دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى ، قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك . قلنا : غير المدعى ) .

استدل على أن مفهوم النسفة حجة بثلاثة أوجه :

الأول : أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان ، كما أن من سمع ما رواه البخارى ومسلم من قوله ﷺ : «مطل الغنى ظلم» (١) فهم أن مطل من ليس بغنى ليس ظليماً ، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ، وكذلك الشافعى ، وهو إمام اللغة وابن مجدتها ، والتمسك بقول الشافعى وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابي جلف ، وكذلك أهل العرف يتبادر إلى فهمهم من قول النائل الميت اليهودى لا يبصر أن الميت الذى ليس هو يهودى يبصر ، بدليل أنهم يسخرون من هذا الكلام ، ويضحكون منه ، وإنما ذكر المصنف هذين المثالين ليعين أن المتبادر إلى الفهم فى الأول عند أهل اللغة ، وفى الثانى : عند أهل العرف فيجتمع التبادر من الجهتين ، وهذا من محاسنه .

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعى وأبي عبيدة فقال : هذا المسلك

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الحوالات ، «باب فى الحوالة» ، (٢/ ١٢٣) .  
ومسلم (٥/ ٢٤) «باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة» ، وأبو داود - كتاب  
اليبوع ، «باب فى المطل» ، (٢٢٢/ ٢) كما رواه الترمذى ، تحفة الأحوذى (٤/ ٥٣٥)  
والنسائى (٧/ ٢٧٨) كتاب اليبوع ، «باب مطل الغنى» .

فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على السان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي الجلف منطقته طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومشوره .

الوجه الثاني : أن ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فائدة صرناً للكلام عن اللغو وتلك الفائدة ليست إلا نفي الحكم عما عداها لأن غير ما متب بالاصل فتعين هي ، ولأن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص ، فالذكر فائدة أخرى .

فإن قلت : هذا يلزمكم في مفهوم اللقب .

قلت : اللقب له فائدة تصحيح الكلام ، إذ الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة .

الثالث : أن الحكم المرتب على الخطاب المقيد بالصفة معلول تلك الصفة كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس من أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ، والاصل عدم علة أخرى ، لانا إن جوزنا التعليل بعلمين فلا شك أن الاصل عدمه ، وإذا لم يكن له علة غير الوصف لزم انتفاء الحكم فيما انتفى عنه الوصف ، لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول .

قال : قيل : إن احتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أنه لو دل تخصيص الحكم بإحدى الصفتين على نفيه عما عداها لدل عليه إما بالمطابقة أو بالالتزام ضرورة انحصار الدلالة فيهما ، فإن المراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على لازم مسماه ، واللازم أعم من الجزء والوصف فيشتمل دلالة التضمن ، لكنه لا يدل بالمطابقة لأن ثبوت الحكم في إحدى الصفتين ليس عين ثبوته في الأخرى ، لأن قوله : زكوا عن التهم السائمة ، غير موضوع لنفي الزكاة عن المعلوفة ، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخر بها ، وإنما قلنا : إنه لا يدل بالالتزام ، لأنه إن كان التضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا المذكور ليس جزءاً لثبوته في المذكور ، وإن كان الالتزام المعروف في تقسيم الألفاظ فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه ، والسمع قد يتصور وجوب

الزكاة في السائمة ، ويفعل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بنفى أو إثبات ، بل قد يفعل عن تصور المعلوفة .

وأجاب في الكتاب بأنه يدل عليه بالالتزام لما ثبت من أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، وأن الأصل عدم علة أخرى ، فانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة من لوازم ثبوته لما لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى ، فالدال على ثبوت الحكم للصفة المخصوصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها التزاما . قوله المساوى أراد به ألا يكون له علة أخرى احترازاً عما يكون له علة أخرى كالحرارة ، فإنها معلولة للنار وللشمس فلو كانت له علة أخرى لم يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته بالعلة الأخرى ، هذا تقرير الجواب . وإقائل أن يقول : إنما يتأتى هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام لزوم البين ويستكتفى باللازم الخارجى سواء كان لزومه بواسطة أم بغير واسطة .

الوجه الثانى : أنه لو دل لما كان حكم المنطوق به ثابتاً مع عدم الصفة ، لكنه ثابت كما في قوله تعالى ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ) (١) فإن قتل الأولاد محرم في الحالتين .

وأجاب بأن هذا غير المدعى ، لأننا لم ندع أن مفهوم الصفة حجة إلا فيما إذا لم يظهر له فائدة أخرى كما تقدم ، وهنا قد ظهرت له فائدة وهي خروجه مخرج الغالب لأن غالب أحوالهم أنهم لا يقتلون أولادهم إلا عند خشية الفقر .

هذا جواب المصنف . والحق أن هذا ليس بما نحن فيه ، لأن دلالة على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق من باب الأولى فهو من غوى الخطاب لا من دليله .

فإن قامت : ديب أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه ، ولكن آية أخرى مؤيدة له وهي قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) (٢) فلو كان مفهوم الصفة حجة لازماً لقول بأن لهم شفيعاً لا يطاع .

---

( ١ ) سورة الإسراء آية (٣١)

( ٢ ) سورة غافر آية (١٨)

قلت : هذه الصفة لها فائدة أخرى غير التخصيص ، فلا يكون من محل النزاع .  
وقد ذكر والدي أيده الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد لهذه الصفة .

**أحدها :** أنها الذي يتشوق إليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه فكان التصريح  
بنفيها نفياً قطعاً لأطماع الظالمين ومظالمهم ، ليقطعوا إياهم ، لأن من كان متشوقاً  
إلى شيء فصرح له بأنه لا يبلغه كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ علم شامل له .  
أو مستلزم إياه فلم يقصد بهذه الصفة التخصيص وإنما قصد ما ذكرناه .

**الثانية :** أن من الشفعاء من لا يقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلاً ، ومنهم  
مقبول الشفاعة ، وهو المقصود فنص عليه تحقيقاً لمن قصد نفيه ، وهي صفة مخصصة  
وقدم هذا الفرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على  
عدمه ، وهذه الفائدة مغايرة للأولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء ، وتلك في  
صفة شفاعتهم .

**الثالثة :** ما يدل عليه مادة يطاع ، والمالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول  
والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فإنما تنال في الأمر فكان ذكرها ههنا لتسكتة بديعة  
وهي أنه لما ذكر الظالمين ، وشأن الظالمين في الدنيا القوة ، والمتكلم لهم بمنزلة من  
يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في الآخرة بكيكنا وحسرة ، فإن النفس إذا ذكرت  
ما كان عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها .

**الرابعة :** أنه إشارة إلى هول ذلك اليوم العصيب وأن شدة بلغت مبلغنا لا ينفع  
فيه إلا شفع له قوة ورتبه أن يطاع لو وجد ، وهو لا يوجد ، وهذه قريبة من  
التي قبلها إلا أنها بحسب الحاضر ، وتلك بحسب الماضي .

**الخامسة :** التنبيه على ما فضل الشفيع لأجله كقول المغلوب الذي ليس عنده  
أحد : ما عندي أحد ينصرني ، تنبيهاً على أن مقصوده النصر .

**السادسة :** فائدة ذكرها الزمخشري وفهمها يتوقف على تحرير كلامه وفيه نظر  
طويل ، وقد تسكلم عليه الشيخ الإمام والذي أبلغ كلام وأحسنه ، ولولا خشية  
التطويل والخروج عن مقصد الشرح لا ستوعبنا ذكره ، فإنه مما يشج به اللبيب  
ويشط به ذو الذهن السليم .

( قاعدة ) أصل وضع الصفة أن تجيء ، إما للتخصيص أو للتوضيح ، ويكثر مجيئها للتخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف ، نحو مررت برجل عاقل ، وبزيد العالم . وقد تجيء لمجرد الثناء كصفات الله تعالى ، أو لمجرد الذم نحو : الشيطان الرجيم ، أو للتوكيد مثل : نفخة واحدة ، أو للتحنين مثل : زيد المسكين .

وهذه الأقسام لا مفهوم لها ، وقد يعبر عن التخصيص بالشرط عن التوضيح بالتعريف ، والمعنى واحد ، ولما احتمل كون كل منهما مراداً وفع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أما كن اختلف فيها العلماء ، وفي الحكم المرتب عاينها لأجل اختلافهم فيها ، فمن ذلك قوله تعالى ( ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ) (١) فقله لا يقدر على شيء متردد بين أن يكون للتوضيح أو للتخصيص ، فإن كان الأول كان فيه دلالة للمذهب الشافعي رضي الله عنه ، أن العبد لا يملك شيئاً ، ويكون معنى الآية ، أن هذا شأن العبد ، كما في قوله مملوكاً قبل ذلك ، فإنه للتوضيح لا محالة ، وإن كان قوله ( لا يقدر على شيء ) للتخصيص كان فيه دلالة لمذهب مالك .

والقديم عندنا أن العبد يملك بالتقليد لأن معنى الآية أن العبد قد يملك وقد لا يملك ، والوصف خصص المثال بمن لا يملك شيئاً ولا يقدر عليه .

ومنها قوله ﷺ لصفوان بن أمية لما استعار منه : بل عارية مضمونة ، إن كان للتوضيح ، كان فيه دليل المذهب الشافعي أن العارية مضمونة ، وأن هذا شأنها ، وإن كان للتخصيص كان مستنداً لأبي حنيفة في أنها غير مضمونة مالم يشترط ،

ومنها : إذا قال لزوجته إذا تظاهرت من فلانة الأجنبية ، فأنت علي كظهر أبي ثم تزوجها فظاهر منها ، فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى ؟ فيه وجهان :

أحدهما : أنه يصير مظاهراً ويكون لفظ الأجنبية للشرط وهو للتخصيص ، فكأنه علق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية وذلك تعليق على ما لا يكون ظهاراً شرعياً فلا يصح من الأولى .

ومنها إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل ، فصار كشيء فأكله فقيه خلاف  
منهم من خرجه على هذه القاعدة ، ومنهم من خرجه على تغليب الإشارة والعبارة ،  
ومن هنا ينعرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة .

وقد ذكرنا في كتابنا « الأشياء والنظائر » عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها  
ماتر به عين ناظره ، والله أعلم .

قال : (الخامسة : التخصيص بالشرط مثل : ( وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن )  
فإنه يتقيد المشروط بانتفائه . قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح . قلنا : الأصل  
عدم النقل ، قيل يلزم ذلك لو لم يكن الشرط يدل . قلنا : حيثئذ يكون أحدهما ، وهو  
غير المدعى . قيل : ( ولا تكرر هـ ) فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ليس كذلك  
قلنا : لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه ) .

هذا مفهوم التشرط ، وهو أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعض من  
لا يقول بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وبالح إمام الحرمين في الرد على منكريه .  
وأما القراني فإنه صمم على إنكاره فقال : الصحيح عندنا ما ذهب إليه القاضي  
من إنكاره .

واعلم أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمه ،  
وأماها من صيغ الشرط نحو : متى ، وإذا أن هذه الصيغة الدالة بالمنطوقها على إلزام  
من يجيء هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء ؟ هذا محل النزاع ، وكذلك  
في مفهوم الدسفة وغيره ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند  
العدم لا على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابت بالأصل قبل أن ينطق الناطق  
بكلامه ، وكذا في سائر المفاهيم ، مثال مفهوم الشرط قوله تعالى ( وإن كن أولات  
حمل فأنفقوا عليهن ) (١) دل بالمنطوق على وجوب النفقة على أولات الأحمال ، فهل  
يدل بالمفهوم على العدم عند العدم حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للمعتدة  
الحائض ؟

والذي اختاره المصنف تبعاً للإمام والجاهير وهو مذهب الشافعي رضي الله

عنه ، أنه يدل ، ودليله أن النحويين قالوا : إن كلمة إن حرف شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، واعتراض الخصم على هذا على الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : أن تسمية إن حرف شرط من الاصطلاحات المجازية ، كنسبتهم الحركات المخصوصة بالرفع والجرح والنصب ، وإن لم تكن هذه الأسماء موجودة في أصل اللغة ، وأجاب بأن الأصل أن تكون تسميتهم له حرف شرط مطابقته للوضع اللغوي ، وألا يلزم النقل ، وهو خلاف الأصل ، وهذا الجواب ذكره الإمام وغيره ، وفي النفس منه شيء ، فإن المصنف لا يكابر في أن هذه الاصطلاحات حادثة بعد أصل الوضع ، ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أن يقال : نحن إنما كلامنا في المعلق على شيء بأداة يفهم منها العرب ما يطلق عليه المصطلحون الشرط ، وهذا الذي يفهم من الشرط ليس مكسباً من تسميته شرطاً والحاصل أن المصطلح ، إنما هو للتسمية للمعنى السابق المفهوم عند العرب والخلاف في مفهوم الشرط ، إنما هو في ذلك للمعنى الذي كانت العرب إذا أطلقت أداة الشرط تفهمه ، هل هو الحصول عند الحصول ، والعدم عند العدم ، أو مجرد الحصول عند الحصول .

الاعتراض الثاني : إنما لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط على الإطلاق ، وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه أما إذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك كالوضوء فإنه شرط في الصلاة ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز أن توجد بالتيمم ، وأجاب بأن المدعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينقض هذه الدعوى ، لأن الشرط في الحالة التي ذكرتموها وهي الصلاة أحد الأمرين ، وأحد الأمرين لا ينتفي إلا بانتفاءهما جميعاً ، وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط لأن مسمى أحدهما باق ، وهذا غير مدعانا إذ المدعى فيما هو شرط بعينه ، ويمكن أن يقال : وهذا غير مدعانا أي أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، لأن الشرط والحالة هذه أحدهما ، ولم ينتف ولو انتفى لم تصح الصلاة ، وهذا أحسن من تقريره عن لفظة غير ، وفسخ الكتاب مختلفة لأن غيراً تصحف بعين .

الاعتراض الثالث : أنه لم لو كان مفهوم الشرط حجة لكان قوله تعالى :



(ولا تكرهوا قتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) (١) دالا على أنهن إذا لم يردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء ، وأجاب بأن لا نسلم أنه ليس كذلك ، أى لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن منتفية لامتناع تصور الإكراه حينئذ ، فإن الإكراه إنما يتصور على ما لا يريد الإنسان المكروه ، لأنه حمل الشخص على مقابل مراده ، فإذا لم يتصور الإكراه جاز أن يقول : ليس بحرام ، لأنه ليس بمتصور ، والحرمة فرع كونه متصوراً .

فإن قلت : ما فائدة قوله (إن أردن تحصناً) حينئذ؟ قلت : لعل المراد التخصيص على قبيح فعلهم ، والنداء بتشجيع أمرهم . واعلم أن الشرط قد يأتي ولا مفهوم له وهو فيما إذا ظهرت له فائدة غير تخصيص الحكم كما قلنا في مفهوم الصفة ، وكذا في قوله : (إن أردن تحصناً) ، فإن له فائدة ، وهى ما أشرنا إليه وكذا في قوله تعالى : (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) ، وقول القائل لابنه أظعننى إن كنت ابنى ، والمراد التنبيه على السبب الباعث للأمر به لا تقييد الحكم ، فكل هذا ليس من محل النزاع .

قال : ( السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص ) .

اختلفوا في أن تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما تضاف ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ؟ فذهب طوائف إلى أنه يدل وهو المنقول عن الشافعى مما نقله الماردهى في باب بيع الطعام قبل أن يستوفى ، وإمام الحرمين والنسائلى .

وقال آخرون : إنه لا يدل وهو رأى القاضى وإمام الحرمين ، وبه قطع المصنف ، وأما الإمام فاختار أن الحكم المقيد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه كما لو حرم جلد مائة أو حكم بأن القلتين يدفعان حكم النجاسة وإلا لم يلزم كما لو أوجب جلد مائة ، والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه ، وكان الحكم إيجاباً أو إباحة ثبت فيه كما لو أوجب أو أباح جلد مائة ، وإن كان تحريماً

فلا يلزم ، وإن لم يكن داخلاً فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد ، فإنه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين ، فالتحريم قد ثبت فيه بطريق الأولى ، والإيجاب والإباحة لا يلزمان .

قال : ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو تنقص إلا بدليل منفصل . ومن حجج القائلين بهذا المفهوم أنه لما نزل قوله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (١) قال النبي ﷺ «والله لأزيدن على السبعين» فقد فهم سيد العرب العرياء من الآية حكم ما زاد على السبعين بخلافه .

ومن الناس من أجاب عن هذا بأن العدد كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على إثباته بل هو مسكوت عنه ، ففعل النبي ﷺ قال ذلك رجاء لحصول الغفران لهم ، بناء على حكم الأصل إذ كان جواز المغفرة ثابتاً قبل نزول هذه الآية .

قال الغزالي : الأظهر أن الخبر غير صحيح ، لأنه ﷺ أعرف الخلق بمعاني الكلام ، ولغنى السبعين ، إنما جرى مبالغة في اليأس وطمعاً للطمع في الغفران فإن العرب تستعمله في ذلك كقول النائل : اشفع أو لا تشفع ، لو شفعت سبعين مرة لما أفاد .

وقول الغزالي إن الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح متفق من إمام الحرمين ، فإنه قال : هذا لم يصححه أهل الحديث ، وإمام الحرمين تلقى ذلك من القاضي أبي بكر فإنه قال في مختصر التقريب : هذا الحديث ضعيف غير مدون في الصحيح وهذا باطل ، فإن الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم .

وقول الغزالي السبعين للمبالغة في قطع اليأس متفق من القاضي أيضاً ، فإنه قال : من شد اطرافاً من العربية لم يخف عليه أن المقصود منه قطع موارد الرجاء دون التعليق على السبعين ، وكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن أفصح من نطق بالضاد . والحق أن الجواب الأول أسد من هذا ، وقد ذكره القاضي أيضاً في مختصر

التقريب ، وأما ما أطلق به بالقاضى فى إنكار الحديث فغير معتمد لأن السبعين وإن  
نطقت العرب بها للبالغة تارة فقد نطقت بها للتقيد بالعدد المخصوص أخرى ، بل  
العدد المخصوص هو حقيقتها ، وقول القاضى : المقصود قطع موارد الرجاء دون  
التعليق على السبعين ، لا يصح مع ثبوت الحديث ،

(خاتمة) قال والذى رحمه الله : التحقيق عندى أن مفهوم العدد ، إنما يكون  
حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كائناً وعشرة ، أما المعدود فلا يكون  
مفهومه حجة كقوله ﷺ « أحلت لنا ميتتان ودمان ، فلا يكون عدم تحريم ميتة  
ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد ، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله ﷺ وإذا  
بلغ الماء قلتين (١) والذى لا يتجه غيره هو ما ذكرناه ، وذلك لأن العدد شبه  
الصفة لأن قولك فى خمس من الإبل فى قوة قولك : فى إبل خمس ، نجعل الخمس  
صفة للإبل ، وهى إحدى صفات الذات ، لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل  
أو أكثر ، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلاف ، فإذا قدمت لفظ  
العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم انتفاء الحكم  
عما عداه فصار كاللقب ، واللقب لا فرق فيه أن يكون واحداً أو مثنى ، ألا ترى  
أنك لو قلت : رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص  
بالعدد ، فكذلك المثنى لأنه اسم موضوع لاثنين ، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد  
فن ثم لم يكن قوله : ميتتان يدل على نفي ميتة ثالثة كما أنه لو قال : أحلت لنا ميتة  
لم يدل على عدم حل ميتة أخرى ، نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل ، وهو أن المثنى  
من جنس تارة يراد به ذلك الجنس ، ويكون جانب العدد مغموراً معه وتارة يراد  
العدد من ذلك الجنس ، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول تقول : جاءنى رجلان  
لا امرأتان ، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة ، وإذا أردت الثانى تقول :

---

(١) حديث صحيح ، رواه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب ما ينجس الماء  
(١٥/١) والنسائى فى كتاب النياه ، باب التوقيت فى الماء (١٤٢/١) وابن ماجه فى  
فى كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذى لا ينجسه شئ ، ولعلته « إذا بلغ الماء قلتين  
لم يحمل الخبث »  
وفى بعض الروايات « لم يحمل خبثا »

جاءني رجلان لا ثلاثة ، فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة ، وكذلك المفرد تقول  
جاءني رجل لا امرأة أو جاءني رجل لا رجلان ، فإن كان في الكلام قرينة لغوية  
أو حالة تبين المراد اتبعت ، وعمل بحسبها وإلا فلا دليل فيه لواحد منها ، وقوله :  
« أحلت لنا ميتتان » سبق لبيان حل هاتين الميتتين ، وليس فيه إشعار بالحكم  
ما سوى ذلك ، وقوله « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » فيه شرط يستغنى به عن  
التمسك بمفهوم العدد ، لكن الإمام وغيره مثلوا به في العدد ، وكان لما ذكرته من  
البحث لأن قرينة الكلام بقوله : إذا بلغ يقتضي أنه أراد التقييد بهذا القدر  
المخصوص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فذلك مسح التمسك به .

قال : ( السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا والمقارن له إما نص  
آخر مثل دلالة قوله : ( أفحصيت أمري ) مع دلالة ( ومن يعص الله ورسوله  
فإن له نار جهنم ) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله : ( وحله  
وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله : ( حزين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ) على  
أن أغل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كدلالة ما دل على أن الحال بمثابة الحالة  
في إرثها إذا دل نص عليه ) .

النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، وهذا  
القسمان تقدمنا وهما داخلان تحت قول المصنف يستقل بإفادة الحكم ، وذلك كقوله :  
« زكوا عن الغنم السائمة » فإن منطوقه مستقل بإيجاب زكاتها ، ومفهومه مستقل بعدم  
إيجاب زكاة الخلوفة ، وقد يدل لا بمنطوقه ولا بمفهومه بل بانضمامه إلى آخر ،  
وهذا هو الذي لا يستقل بل يحتاج إلى مقارن ، فتقول ذلك الآخر المقارن ،  
إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو قرينة حال التكلم ، واقتصر في الكتاب  
على ذكر القسمين الأولين : أعني النص والإجماع الأول النص وهو على وجهين :

أحدهما : أن يدل أحد النصين على مقدمة من مقدمتي الدليل ، والآخر على  
مقدمة أخرى منه ، فيتم بهما الدليل ، مثاله قوله تعالى : ( أفحصيت أمري ) (١)

فإنه يدل على أن تارك الأمر عاص ، فإذا ضمه المستدل إلى قوله تعالى : ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) (١) فإن هذا يدل على أن العاصي يستحق العقاب وقد دلت الأولى على أن تارك المأمور به يستحق العقاب ، وثانيهما أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشئيين ، والآخر على ثبوت بعض ذلك لأحدهما على التعمين فيتعين الباقي للآخر مثاله قوله تعالى : ( وحمله وذصاله ثلاثون شهراً ) (٢) مع قوله : ( والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ) يدل على أن مدة انفصال حولان ، فيتعين أن يكون الباقي وهو ستة أشهر مدة الحمل فعلم من مجموع النصين ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

**الثاني :** الإجماع كدلالة ما روى من قوله ﷺ : « الخال وارث من لا وارث له » ، على أن الخال يرث في بعض الأحوال ، وانعقد الإجماع على أن الحالة بمنابته في الإرث والعمران ، فيدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه على أن الحالة أيضاً ترث في حالة يرث الخال .

**الثالث :** القياس كإثبات الربا في الأرز بواسطة ثبوته بالنص في البر .

**الرابع :** شهادة حال المتكلم ، كما إذا جاء في الشرع لفظ تردد بين الشرع وغيره ، فإننا نحمله على الشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، مثل ما روى من قوله ﷺ : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ، فإنه يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع ، لأن الأول أمر شرعي ، وهذا لغوي وقرائن حاله ﷺ يرجح الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات ، والله أعلم وبه التوفيق .

\* \* \*

( تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله الباب الثاني في الأوامر والنواهي )

(١) سورة الجن ( آية ٢٣ ) .

(٢) سورة الأحقاف ( آية ١٥ ) .



## فهرس

### الجزء الأول من كتاب « الإبهاج »

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة المحقق
٧	أهمية هذا الكتاب
٧	المقدار الذي شرحه الإمام السبكي « الوالد »
٩	التعريف بتولني الكتاب
٩	القاضي البيضاوي
٩	مؤلفاته
١٠	وفاته
١١	أسرة السبكي
١١	الإمام السبكي « الوالد »
١٢	ولادته ونشأته
١٣	مؤلفاته
١٤	مذهبه وعقيدته
١٤	وفاته
١٤	تاج الدين السبكي « الابن »
١٥	نشأته وطلبه العلم
١٦	مكاته العلمية
١٧	مذهبه وعقيدته
١٨	مصنفاته
١٩	وفاته
٢٠	نسخ الكتاب
٢١	عملي في التحقيق

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة المؤلف
١٩	تعريف أصول الفقه
٢٨	تعريف الفقه
٢٧	الأداة المتفق عليها
	<b>الباب الأول</b>
٤٣	في الجسيم
٤٣	الفصل الأول : في تعريف الحكم
٤٤	رأى المعتزلة في الحكم
	<b>الفصل الثاني</b>
٥١	في تقسيم الحكم
٥١	الكلام على رسم الواجب
٥٢	هل الفرض والواجب مترادفان ؟
٥٦	رسم المندوب
٥٩	رسم الحرام
٦٠	رسم المكروه
٦٠	رسم المباح
٦٢	الحسن والقبیح عند أهل السنة
٦٣	الحسن والقبیح عند المعتزلة
٦٥	الكلام على الأحكام الوضعية
٦٨	الصحة والفساد والبطلان
٧٢	تعريف الإجزاء
٧٥	الأداء والإعادة والقضاء
٨١	«فرع» لو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت - الخ
٨١	الرخصة والعزيمة



الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الثالث</b>	
في أحكام الحكم	٨٤
المسألة الأولى : الواجب المعين والمنجز	٨٤
« تذييل » الحكم قد يتعلق على الترتيب	٩١
المسألة الثانية : الواجب الموسع والمضيق	٩٣
« فرع » الواجب الموسع قد يسهل العسر	٩٨
المسألة الثالثة : فرض العين وفرض الكفاية	١٠٠
المسألة الرابعة : وجوب الشيء بوجوب وجوب مالا يتم إلا به	١٠٣
« تذييل » مقدمة الواجب وأقسامها	١١٢
« فروع » ما يتوقف عليه الواجب	١١٢
الأول : لو اشتملت المنكوحة بالأجنبية	١١٣
الثاني : لو قال لإحدى زوجتي إحداكما طالق حرمتا	١١٣
الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجبه	١١٦
المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه	١٢٠
المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقى الجواز	١٢٦
المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه	١٣٠
<b>الباب الثاني</b>	
فيما لا بد للحكم منه وفيه : عدة فصول	
<b>الفصل الأول</b>	
في الحاكم وهو الشرع	١٣٥
فرعان :	
الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٣٩
الثاني : حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة	١٤٢
تفنيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة	١٤٨

الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الثاني</b>	
في المحكوم عليه : وفيه مسائل	١٤٩
المسألة الأولى : يجوز الحكم على المعدم	١٤٩
المسألة الثانية : تكليف الغافل	١٥٤
المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التكليف	١٦١
المسألة الرابعة : التكليف يتوجه عند المباشرة	١٦٤
<b>الفصل الثالث</b>	
في المحكوم به : وفيه مسائل	١٧٠
الأولى : التكليف بالحال	١٧٠
الثانية : الكافر مكلف بالفروع	١٧٦
... : ...	...
<b>الأول</b>	
القرآن الكريم	
أبواب	
<b>الأول</b>	
فيه عدة فصول	
في الوضع	

٢٠٢ طريق معرفة السمات

<b>الفصل الثاني</b>	
في تقسيم الألفاظ	٢٠٣
أقسام الدلالة	٢٠٣

الموضوع	الصفحة
٢٠٨ تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب	
٢٠٨ أنواع المفرد	
٢٠٨ تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي	
٢٠٩ اسم الجنس وعلم الجنس والعرق بينهما	
٢١٠ الجزئي وأقسامه	
٢١١ تقسيم اللفظ باعتبار ما يعرض له من وحدة وتعدد	
٢١٢ المفرد	
٢١٢ التباين والفاظه	
٢١٣ المترادف	
٢١٤ المشترك	
٢١٤ المجمل والظاهر والمؤول	
٢١٥ مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ مفرد أو مركب . . . الخ	
٢١٦ تقسيم المركب إلى استفهام وأمر والتماس	
٢١٧ الخبر	
٢١٩ التنييه والترجي والتعني والنداء	
الفصل الثالث	
٢٢١ في الاشتقاق	
٢٢١ تعريف الاشتقاق	
٢٢٢ أركان الاشتقاق	
٢٢٣ أقسام المشتق	
٢٢٦ أحكام الاشتقاق وفيه عدة مسائل	
٢٢٦ المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله	
٢٢٧ مذهب المعتزلة في صفات الباري سبحانه وتعالى	
٢٢٧ المسألة الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله	
٢٣٤ المسألة الثالثة : اسم الفاصل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير خلاف .	
المعتزلة في ذلك والرد عليهم	

الصفحة	الموضوع
<b>الفصل الرابع</b>	
٢٣٧	في الترادف
٢٣٧	تعريفه
٢٣٩	الفرق بين التوكيد والتابع وبين الترادف
٢٤٠	أحكام الترادف وفيه عدة مسائل
٢٤٠	المسألة الأولى : في سببه
٢٤١	المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل
٢٤٢	المسألة الثالثة : قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر
٢٤٣	المسألة الرابعة : في التوكيد
<b>الفصل الخامس</b>	
٢٤٨	في الاشتراك — وفيه عدة مسائل
٢٤٨	المسألة الأولى : في إثباته
٢٥٢	المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل
٢٥٤	المسألة الثالثة : مفهوم المشترك إما أن ينباينا أو يتواصلا
٢٥٥	المسألة الرابعة : مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدله
٢٥٦	حجة المانعين في ذلك
٢٦٨	المسألة الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فمحمل
<b>الفصل السادس</b>	
٢٧١	في الحقيقة والمجاز
٢٧١	تعريف الحقيقة
٢٧٣	تعريف المجاز
٢٧٤	المسألة الأولى : وجود الحقيقة اللغوية والعرفية
٢٧٥	الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية
٢٧٩	القول في أن القرآن الكريم عربي كله

الصفحة	الموضوع
٢٨٢	الفرق بين الإيمان والإسلام
٢٨٥	( فسروع )
٢٨٥	الأول : النقل خلاف الأصل
٢٨٦	الثاني : وجود الأسماء الشرعية
٢٨٩	الثالث : صيغ العقود من الإلشاء
٢٩٣	المسألة الثانية : أنواع المجاز
٢٩٧	مذهب ابن داود الظاهري في منع المجاز في القرآن والسنة
٢٩٨	المسألة الثالثة : شرط المجاز وجود العلاقة
٣١١	المسألة الرابعة : المجاز بالذات لا يكون في الحروف ولا في الفعل ولا في الأعلام
٣١٤	المسألة الخامسة : المجاز خلاف الأصل .
٣١٧	المسألة السادسة : الأسباب التي تدعو إلى المجاز
٣١٩	المسألة السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً
٣١٩	المسألة الثامنة : علامة الحقيقة والمجاز
	<b>الفصل السابع</b>
٣٢٢	في تعارض ما يحل بالفهم
٣٢٢	الاحتمالات المخلة بالفهم خمسة .
٣٢٢	التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة أوجه
٣٢٢	الأول : النقل خير من الاشتراك
٣٢٦	الثاني : المجاز خير من الاشتراك
٣٢٧	الثالث : الاضمار خير من الاشتراك
٣٢٩	الرابع : التخصيص خير من الاشتراك
٣٢٩	الخامس : المجاز خير من النقل
٣٣٠	السادس : الاضمار خير من النقل
٣٣٠	السابع : التخصيص أولى من النقل

الصفحة	الموضوع
٣٣١	الثامن : الإضمار مثل المجاز
٣٣٣	التاسع : التخصيص خير من المجاز
٣٣٤	العاشر : التخصيص خير من الإضمار
٣٣٦	« تنبيه » الاشتراك خير من النسخ
	الفصل الثامن
٣٣٨	في تفسير حروف يحتاج إليها ، وفيه مسائل
٣٣٨	الأولى : في معنى الواو
٣٤٦	الثانية : في معنى الفاء
٣٤٧	الثالثة : في معنى « في »
٣٤٩	الرابعة : في معنى « من »
٣٥٢	الخامسة : في معنى « الباء »
٣٥٢	السادسة : في معنى « إنما »
	الفصل التاسع
	في كيفية الاستدلال بالألفاظ : وفيه مسائل
٣٦١	المسألة الأولى : لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل
٣٦٤	المسألة الثانية : لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان
٣٦٥	المسألة الثالثة : دلالة المنطوق والمفهوم
٣٦٩	المسألة الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره
٣٧٩	المسألة الخامسة : التخصيص بالشرط
٣٨١	المسألة السادسة : التخصيص بالعدد
٣٨٤	المسألة السابعة : استقلال النص بإفادة الحكم وعدمه

(تم الفهرس بحمد الله تعالى)

مطبعة الفتح الإسلامية الخيرية  
مكتبة عبد الرحمن النوري  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية